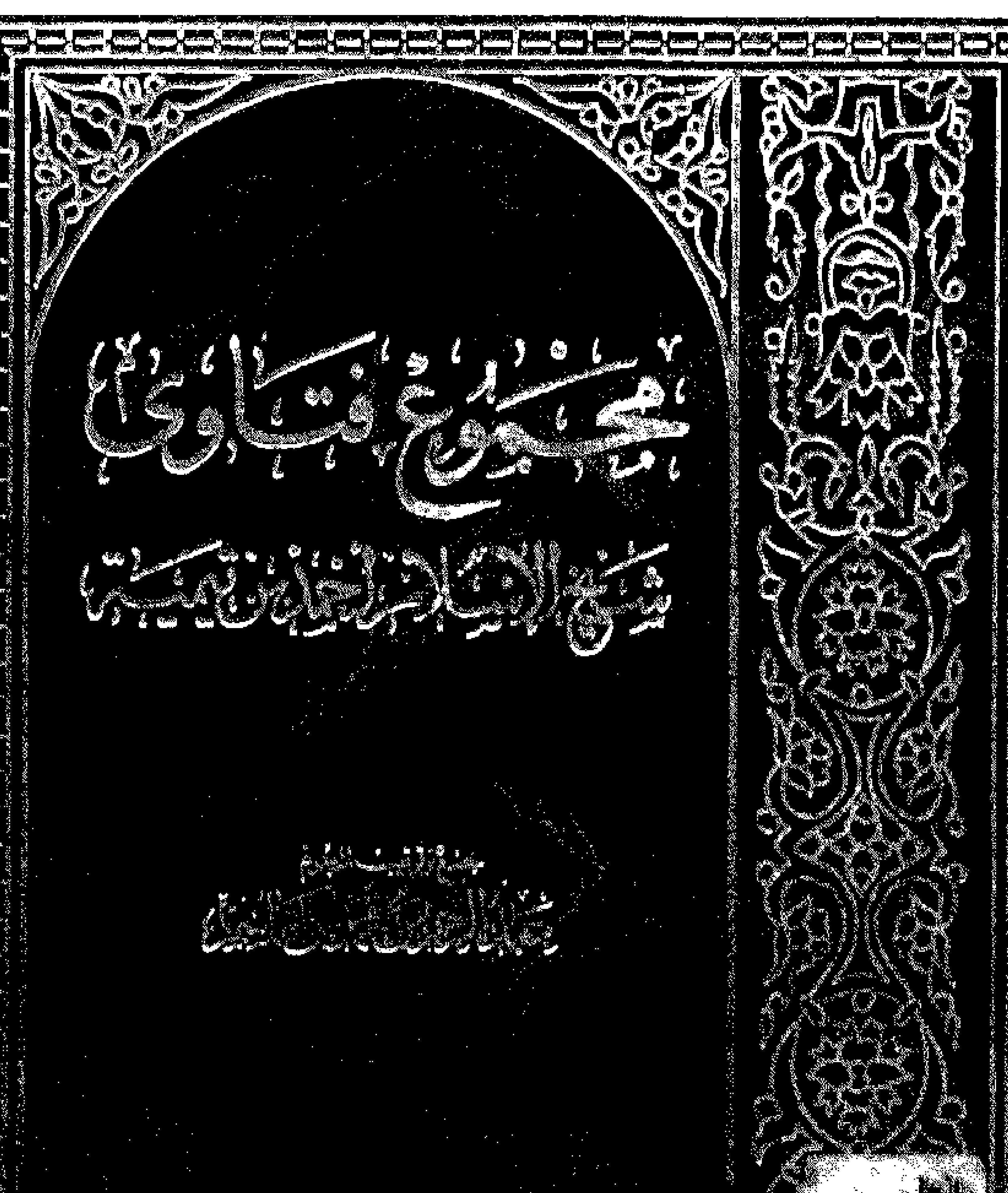


المجلد السادس عشر

مجموع فتاوى

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

جمع وترتيب المرحوم

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم

بمساعدة ابنه محمد

المجلد السادس عشر

كتاب

التفسير

الجزء الثالث

من سورة الزمر الى سورة الاخلاص

أحسنه) فقد قسم القول إلى حسن وأحسن ، والقرآن كله متبع ، وهذا حجتهم .

فيقال : الجواب من ثلاثة أوجه : إلزام وحل .

« الأول » أن هذا مثل قوله : (واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم) ومثل قوله : (وكتبنا له فى الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء ، فخذها بقوة ، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) فقد أمر المؤمنين باتباع أحسن ما أنزل اليهم من ربهم ، وأمر بنى إسرائيل أن يأخذوا بأحسن التوراة ، وهذا ابلغ من تلك الآية ؛ فان تلك إنما فيها مدح باتباع الأحسن ، ولا ريب أن القرآن فيه الخبر والأمر بالحسن والأحسن ، واتباع القول إنما هو العمل بمقتضاه ، ومقتضاه فيه حسن وأحسن ، ليس كله أحسن وإن كان القرآن فى نفسه أحسن الحديث ؛ ففرق بين حسن الكلام بالنسبة الى غيره من الكلام ، وبين حسنه بالنسبة الى بمقتضاه المأمور والمخبر عنه .

« الوجه الثانى » أن يقال : إنه قال : : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله ، وأولئك هم أولوا الألباب) والقرآن تضمن خبراً وأمراً ، فالخبر عن الأبرار والمقربين ، وعن الكفار والفجار ؛ فلا ريب ان اتباع الصنفين حسن ،

واتباع القربين أحسن ، والأمر يتضمن الأمر بالواجبات والمستحبات . ولا ريب ان الاقتصار على فعل الواجبات حسن وفعل المستحبات معها أحسن ، ومن اتبع الأحسن فاقتدى بالقربين وتقرب الى الله بالنوافل بعد الفرائض كان أحق بالبشرى .

وعلى هذا فقوله : (واتبعوا احسن ما أنزل اليكم من ربكم) (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) هو أيضاً أمر بذلك ؛ لكن الأمر يعم أمر الايجاب ، والاستحباب . فهم مأمورون بما في ذلك من واجب أمر إيجاب ، وبما فيه من مستحب أمر استحباب ، كما هم مأمورون مثل ذلك في قوله : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان ، وإيتاء ذي القربى) وقوله : (يأمرهم بالمعروف) والمعروف يتناول القسمين . وقوله : (وافعلوا الخير لعلكم تفلحون) وهو يعم القسمين : وقوله : (اركعوا واسجدوا) وأمثال ذلك .

وقال رحمه الله

فصـــــل

في السماع

أصل السماع الذى أمر الله به ، هو سماع ماجاء به الرسول صلى الله عليه وسلم : سماع فقه وقبول ؛ ولهذا انقسم الناس فيه أربعة أصناف : صنف معرض ممتنع عن سماعه ، وصنف سمع الصوت ولم يفقه المعنى ، وصنف فقهه ولكنه لم يقبله ، والرابع الذي سمعه سماع فقه وقبول .

فـ « الأول » كالذين قال فيهم : (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) .

و « الصنف الثانى » من سمع الصوت بذلك لكن لم يفقه المعنى . قال تعالى : (ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون) وقال تعالى : (ومنهم من يستمع

اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا ، وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، حتى إذا جاءوك يجادلونك ، يقول الذين كفروا إن هذا الا اساطير الأولين) وقال تعالى : (ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ؟! ومنهم من ينظر اليك أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون ؟! إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون) وقال تعالى : (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستوراً ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً ، وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً ، نحن أعلم بما يستمعون به إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى ؛ إذ يقول الظالمون ان تتبعون إلا رجلا مسحوراً) وقال تعالى : (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه ، إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ، وإن تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا إذا أبداً) .

وقوله : (أن يفقهوه) يتناول من لم يفهم منه تفسير اللفظ كما يفهم بمجرد العربية ، ومن فهم ذلك لكن لم يعلم نفس المراد فى الخارج ، وهو : « الأعيان » و « الأفعال » و « الصفات » المقصودة بالأمر والخبر ؛ بحيث يراها ولا يعلم أنها مدلول الخطاب : مثل من يعلم وصفا مذموما ويكون هو متصفاً به ، أو بعضاً من جنسه ولا يعلم أنه داخل فيه . وقال تعالى :

(إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ، ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) قال ذلك بعد قوله : (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون) فقوله : (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم) لم يرد به مجرد إسماع الصوت لوجهين .

« أحدهما » أن هذا السماع لابد منه ولا تقوم الحجة على المدعوين إلا به . كما قال : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه) وقال : (لأنذركم به ومن بلغ) وقال : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

و « الثاني » أنه وحده لا ينفع ؛ فانه قد حصل لجميع الكفار الذين استمعوا القرآن وكفروا به كما تقدم ، بخلاف إسماع الفقه فان ذلك هو الذي يعطيه الله لمن فيه خير ، وهذا نظير مافي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » وهذه الآية والحديث يدلان على أن من لم يحصل له السماع الذي يفقه معه القول فان الله لم يعلم فيه خيراً ولم يرد به خيراً ، وأن من علم الله فيه خيراً أو أراد به خيراً فلا بد أن يسمعه ويفقهه ؛ إذ الحديث قد بين أن كل من يرد الله به خيراً يفقهه : فالأول مستلزم للثاني ، والصيغة عامة ، فمن لم يفقهه لم يكن داخلا في العموم فلا يكون الله

أراد به خيراً ، وقد انتفى فى حقه اللازم فينتفي الملزوم .

وكذلك قوله : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) بين ان الأول شرط للثانى : شرطا نحويا ، وهو ملزوم وسبب ، فيقتضى أن كل من علم الله فيه خيراً أسمعه هذا الاسماع ، فمن لم يسمعه إياه لم يكن قد علم فيه خيراً ، فتدبر كيف وجب هذا السماع ، وهذا الفقه ، وهذا حال المؤمنين ، بخلاف الذين يقولون بسماع لا فقه معه ، او فقه لا سماع معه أعنى هذا السماع .

واما قوله : (ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فقد يشكل على كثير من الناس . لظنهم ان هذا السماع المشروط هو السماع المنفي في الجملة الأولى ، الذى كان يكون لو علم فيهم خيراً ، وليس فى الآية ما يقتضى ذلك ؛ بل ظاهرها وباطنها ينافي ذلك ؛ فان الضمير فى قوله : (ولو اسمعهم) عائد إلى الضميرين فى قوله : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) وهؤلاء قد دل الكلام على أن الله لم يعلم فيهم خيراً ، فلم يسمعهم اذ « لو » يدل على عدم الشرط دائماً : وإذا كان الله ما علم فيهم خيراً فلو أسمعهم لتولوا وهم معرضون . بمنزلة اليهود الذين قالوا سمعنا وعصينا ، وهم « الصنف الثالث » .

ودلت الآية على أنه ليس لكل من سمع وفقه يكون فيه خير ؛ بل

قد يفقه ولا يعمل بعلمه فلا ينتفع به ، فلا يكون فيه خيراً ، ودلت ايضاً على أن اسماع التفهيم إنما يطلب لمن فيه خير ، فانه هو الذى ينتفع به ، فأما من ليس ينتفع به فلا يطلب تفهيمه .

و « الصنف الثالث » من سمع الكلام وفقهه ؛ لكنه لم يقبله ولم يطع امره : كاليهود الذين قال الله فيهم : (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا ، واسمع غير مسمع ، وراعنا ليا بألسنتهم ، وطعنا في الدين ، ولو انهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ؛ ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) وقال تعالى : (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ، ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) الى قوله : (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا امانى) اي تلاوة .

فهؤلاء من « الصنف الأول » الذين يسمعون ويقرءون ولا يفقهون ، ويعقلون — الى قوله : وإذ اخذ الله ميثاق بني إسرائيل ، لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا) الى قوله : ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل ، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ، أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ، وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون) كما

قال في تلك الآية : (ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقال في النساء : (فبما نقضهم ميثاقهم ، وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق ، وقولهم قلوبنا غلف ، بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ، وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيما) إلى آخر القصة . فأخبر بذنوبهم التى استحقوا بها ما استحقوه . ومنها قولهم : (قلوبنا غلف) .

فعلم أنهم كاذبون فى هذا القول قاصدون به الامتناع من الواجب ؛ ولهذا قال : (بل لعنهم الله) و (طبع عليها بكفرهم) فهي وان سمعت الخطاب وفقهته لا تقبله ولا تؤمن به ، لا تصديقا له ولا طاعة ، وإن عرفوه كما قال : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) . فـ (غلف) جمع أغلف . وأما « غلف » بالتحريك فجمع غلاف ، والقلب الأغلف بمنزلة الأقلف . فهم ادعوا ذلك وهم كاذبون فى ذلك ، واللعنة الأبعاد عن الرحمة ، فلو عملوا به لرحموا ؛ ولكن لم يعملوا به ، فكانوا مغضوبا عليهم ملعونين ، وهذا جزاء من عرف الحق ولم يتبعه ، وفقه كلام الرسل ولم يكن موافقاً له بالاقرار تصديقاً وعملا .

و « الصنف الرابع » الذين سمعوا سماع فقه وقبول ، فهذا هو السماع المأمور به ، كما قال تعالى : (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق) وقال تعالى : (قل

أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن ، فقالوا : إنا سمعنا قرآنا عجباً يهدى إلى الرشد فآمنا به ، ولن نشرك بربنا أحداً) وقال تعالى : (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن ، فلما حضروه قالوا أنصتوا ، فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين . قالوا : يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم ، يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به) الآيات . وقال تعالى : (إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً ، ويقولون : سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا) الآية . وقال تعالى : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) وقال تعالى : (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وما توا وهم كافرون) وقال تعالى : (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وكذلك قوله : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى) ومثله قوله : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) فالبيان يعم كل من فقهه والهدى والموعظة للمتقين . وقوله : (هذا بصائر للناس وهدى ورحمة

لقـوم يوقنـون) وقوله : (الم ، ذلك الكتـاب لا ريب فيـه هدى للمتقين) .

وهنا لطيفة تزيل اشـكالا يفهم هنـا ، وهو أنه ليس من شرط هذا المتقى المؤمن ان يكون كان من المتقين المؤمنين قبل سماع القرآن فان هذا أو لا يمتنع ؛ إذ لا يكون مؤمناً متقياً من لم يسمع شيئا من القرآن . وثانياً أن الشرط إنما يجب أن يقـارن المشروط لا يجب أن يتقدمه تقدما زمانياً ، كاستقبال القبلة فى الصلاة . وثالثاً أن المقصود أن يبين شيئان :

« أحدهما » أن الانتفاع به بالاهتداء والاتعاظ والرحمـة هو وإن كان موجباً له ؛ لكن لا بد مع الفاعل من القابل ، إذ الـكلام لا يؤثر فيمن لا يكون قابلا له ، وإن كان من شأنه أن يهدى ويعظ ويرحم وهذا حال كل كلام .

« الثـانى » أن يبين أن المهتدين بهـذا هم المؤمنـون المتقـون ، ويستدل بعدم الاهتداء به على عدم الايمان والتقوى . كما يقال المتعلمون لكتاب بقراط هم الأطباء ، وإن لم يكونوا أطباء قبل تعلمه ، بل بتعلمه وكما يقال : كتاب سيبويه كتاب عظيم المنفعة للنحاة ، وإن كانوا إنما صاروا نحاة بتعلمه ، وكما يقال : هذا مكان موافق للرماة والركاب .

قال شيخ الاسلام رحمه الله :

فصـــــــل

قال الله تعــالى : (ألم تر أن الله أنزل مــن السماء ماء فسلـكه ينابيع فى الأرض ، ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانــه ، ثم يهيج فتراه مصفراً ، ثم يجعله حطاما ؛ إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب) .

فأخبر سبحانه أنه يسلك الماء النازل من السماء ينابيع ، والينابيع جمع ينبوع وهو منبع الماء ، ، كالعين والبئر ، فدل القرآن على أن ماء السماء تنبع منه الأرض ، والاعتبار يدل على ذلك ، فانه إذا كثر ماء السماء كثرت الينابيع ، وإذا قل قلت .

وماء السماء ينزل من السحاب ، والله ينشئه من الهــواء الذى في الجو ، ومايتصاعد من الأبخرة .

وليس فى القرآن أن جميع ماينبع يكون من ماء الســماء ، ولا هذا أيضاً معلوما بالاعتبار ، فان الماء قــد ينبـع من بطون الجبــال ،

ويكون فيها أبخرة يخلق منها الماء، والأبخرة وغيرها من الأهوية قد تستحيل، كما إذا أخذ إناء فوضع فيه ثلج، فانه يبقى ما أحاط به ماء وهو هواء استحال ماء، وليس ذلك من ماء السماء. فعلم أنه ممكن أن يكون فى الأرض ماء ليس من السماء، فلا يجزم بأن جميع المياه من ماء السماء، وإن كان غالبها من ماء السماء. والله أعلم.

وقال شيخ الاسلام

تقي الدين أبو العباس احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرانى قدس الله روحه .

فصـــــل

فى قوله تعالى : (قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم . وأنيبوا إلى ربكم واسلموا له) . وقد ذكرنا في غير موضع أن هذه الآية في حق التائبين ، وأما آيتا النساء قوله : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فلا يجوز أن تكون في حق التائبين ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ، فان التائب من الشرك يغفر له الشرك أيضاً بنصوص القرآن واتفاق المسلمين . وهذه الآية فيها تخصيص وتقييد ، وتلك الآية فيها تعميم واطلاق ، هذه خص فيها الشرك بأنه لا يغفره ، وما عداه لم يجزم بمغفرته ؛ بل علقه بالمشيئة فقال : (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) .

وقد ذكرنا في غير موضع أن هذه كما ترد على الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، فهي ترد أيضاً على المرجئة الواقفية، الذين يقولون: يجوز ان يعذب كل فاسق فلا يغفر لأحد، ويجوز ان يغفر للجميع فانه قد قال: (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فاثبت ان ما دون ذلك هو مغفور لكن لمن يشاء، فلو كان لا يغفره لأحد بطل قوله: (ويغفر ما دون ذلك) ولو كان يغفره لكل أحد بطل قوله: (لمن يشاء) فلما أثبت انه يغفر ما دون ذلك وان المغفرة هي لمن يشاء دل ذلك على وقوع المغفرة العامة مما دون الشرك؛ لكنها لبعض الناس.

وحينئذ فمن غفر له لم يعذب، ومن لم يغفر له عذب. وهذا مذهب الصحابة والسلف والأئمة، وهو القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار وبعضهم يغفر له: لكن هل ذلك على وجه الموازنة والحكمة أو لا اعتبار بالموازنة؟ فيه قولان للمنتسبين إلى السنة من أصحابنا وغيرهم، بناء على أصل الأفعال الالهية هل يعتبر فيها الحكمة والعدل. وأيضاً فمسألة الجزاء فيها نصوص كثيرة دلت على الموازنة، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا ان قوله: (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا) فيه نهي عن القنوط من رحمة الله تعالى، وان عظمت الذنوب وكثرت فلا يحل لأحد ان يقنط من

رحمة الله وان عظمت ذنوبه ، ولا أن يقنط الناس من رحمة الله . قال بعض السلف ان الفقيه كل الفقيه الذى لا يؤيس الناس من رحمة الله ، ولا يجرئهم على معاصى الله .

والقنوط يكون بأن يعتقد ان الله لا يغفر له . اما لكونه اذا تاب لا يقبل الله توبته ويغفر ذنوبه ، وإما بان يقول نفسه لا تطاوعه على التوبة ؛ بل هو مغلوب معها ، والشيطان قد استحوذ عليه ، فهو ييأس من توبة نفسه ، وان كان يعلم انه اذا تاب غفر الله له ، وهذا يعترى كثيراً من الناس . والقنوط يحصل بهذا تارة وبهذا تارة : فالأول كالراهب الذي افتى قاتل تسعة وتسعين ان الله لا يغفر له فقتله وكمل به مائة ، ثم دل على عالم فأتاه فسأله فأفتاه بأن الله يقبل توبته . والحديث فى الصحيحين . والثاني كالذى يرى للتوبة شروطاً كثيرة ، ويقال له لها شروط كثيرة يتعذر عليه فعلها فييأس من ان يتوب .

وقد تنازع الناس فى العبد هل يصير فى حال تمتنع منه التوبة إذا ارادها . والصواب الذى عليه أهل السنة والجمهور ان التوبة ممكنة من كل ذنب ، وممكن ان الله يغفره ، وقد فرضوا فى ذلك من توسط أرضاً مغصوبة ، ومن توسط جرحى فكيف ما تحرك قتل بعضهم . فقيل هذا لا طريق له الى التوبة . والصحيح ان هذا إذا تاب قبل الله توبته .

أما من توسط الأرض المغصوبة فهـذا خروجه بنية تخلية المكان وتسليمه إلى مستحقه ليس منهياً عنه ولا محرماً ؛ بل الفقهاء متفقون على أن من غصب داراً وترك فيها قماشه وماله إذا أمر بتسليمها إلى مستحقها فانه يؤمر بالخروج منها ، وباخراج أهله وماله منها ، وان كان ذلك نوع تصرف فيها ، لكنه لأجل اخلائها .

والمشرك إذا دخل الحرم أمر بالخروج منه وإن كان فيـه مرور فيه ، ومثل هذا حديث الأعرابي المتفق عـلى صحته لما بال في المسجد فقام الناس اليه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تزرموه » أي لا تقطعوا عليه بوله ، وأمرهم أن يصبوا على بوله دلواً من ماء . فهو لما بدأ بالبول كان إتمامه خيراً من أن يقطعوه ، فيلوث ثيابه وبدنه ، ولو زنا رجل بامرأة ثم تاب لنزع ، ولم يكن مذنباً بالنزع ، وهـل هو وطء ؟ فيه قولان هما روايتان عن احمد . فلو حلف أن لا يطأ امرأته بالطلاق الثـلاث ، فالذين يقولون : إنه يقع به الطـلاق الثلاث إذا وطئها تنازعوا هل يجوز له وطؤها ؟ على قولين : هما روايتان عن أحمد . « أحدهما » يجوز كقول الشافعي . و « الثاني » لا يجوز كقول مالك فانه يقول : إذا أجزت الوطء لزم أن يباشرهـا في حال النزع وهي محرمة ، وهذا إنما يجوز للضرورة لا يجوزه ابتداء ، وذلك يقول النزع ليس بمحرم .

وكذلك الذين يقولون إذا طلع عليه الفجر وهو مولج فقد جامع ، لهم في النزع قولان : في مذهب أحمد وغيره . وأما على ما نصرناه فلا يحتاج الى شيء من هذه المسائل ، فان الحالف إذا حنث يكفر يمينه ولا يلزمه الطلاق الثلاث . وما فعله الناس حال التبين من أكل وجماع فلا بأس به . لقوله : (حتى) .

والمقصود أنه لا يجوز أن يقنط أحد ، ولا يقنط أحدا من رحمة الله فان الله نهى عن ذلك ، وأخبر أنه يغفر الذنوب جميعاً .

فان قيل قوله : (إن الله يغفر الذنوب جميعاً) معه عموم على وجه الاخبار . فدل أن الله يغفر كل ذنب ؛ ومعلوم أنه لم يرد أن من أذنب من كافر وغيره فانه يغفر له ، ولا يعذبه لا في الدنيا ولا في الآخرة . فان هذا خلاف المعلوم بالضرورة والتواتر والقرآن والاجماع . إذ كان الله أهلك أمماً كثيرة بذنوبها ، ومن هذه الأمة من عذب بذنوبه إما قدراً وإما شرعاً في الدنيا قبل الآخرة .

وقد قال تعالى : (من يعمل سوءاً يجزبه) وقال : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) فهذا يقتضي أن هذه الآية ليست على ظاهرها ؛ بل المراد أن الله قد يغفر الذنوب جميعاً . أي ذلك مما قد يفعله أو أنه يغفره لكل تائب ، لكن يقال : فلم أتى بصيغة الجزم والاطلاق في موضع التردد والتقييد ؟ قيل بل

الآية على مقتضاها فان الله أخبر أنه يغفر جميع الذنوب ، ولم يذكر أنه يغفر لكل مذنب ؛ بل قد ذكر في غير موضع أنه لا يغفر لمن مات كافراً ، فقال : (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار فلن يغفر الله لهم) .

وقال فى حق المنافقين : (سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم) لكن هذا اللفظ العام فى الذنوب هو مطلق فى المذنبين . فالمذنب لم يتعرض له بنفي ولا إثبات ؛ لكن يجوز أن يكون مغفوراً له ، ويجوز أن لا يكون مغفوراً له . إن أتى بما يوجب المغفرة غفر له ، وإن أصر على ما يناقضها لم يغفر له .

وأما جنس الذنب فان الله يغفره في الجملة : الكفر والشرك وغيرها ؛ يغفرها لمن تاب منها ، ليس فى الوجود ذنب لا يغفره الرب تعالى ؛ بل ما من ذنب إلا والله تعالى يغفره فى الجملة .

وهذه آية عظيمة جامعة من أعظم الآيات نفعاً ، وفيها رد على طوائف ، رد على من يقول إن الداعى الى البدعة لا تقبل توبته ، ويحتجون بحديث إسرائيلي ، فيه : « أنه قيل لذلك الداعية فكيف بمن أضللت ؟ » وهذا يقوله طائفة ممن ينتسب الى السنة والحديث وليسوا من العلماء بذلك ، كأبى علي الأهوازي وأمثاله ممن لا يميزون بين

الأحاديث الصحيحة والموضوعة ، وما يحتج به وما لا يحتج به ؛ بل يروون كلا في الباب محتجين به .

وقد حكى هذا طائفة قولا في مذهب أحمد أو رواية عنه ، وظاهر مذهبه مع مذاهب سائر أئمة المسلمين أنه تقبل توبته كما تقبل توبة الداعي الى الكفر ، وتوبة من فتن الناس عن دينهم .

وقد تاب قادة الأحزاب : مثل أبي سفيان بن حرب ، والحارث ابن هشام ، وسهيل بن عمرو ، وصفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبي جهل ، وغيرهم بعد أن قتل على الكفر بدعائهم من قتل ، وكانوا من أحسن الناس إسلاماً وغفر الله لهم . قال تعالى : (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) . وعمرو بن العاص كان من أعظم الدعاة الى الكفر والايذاء للمسلمين ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم لما أسلم « يا عمرو أما علمت أن الاسلام يجب ما كان قبله ؟! »

وفي صحيح البخارى عن ابن مسعود فى قوله : (أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب) قال كان ناس من الانس يعبدون ناسا من الجن ، فأسلم أولئك الجن والانس يعبدونهم . ففي هذا أنه لم يضر الذين أسلموا عبادة غيرهم بعد الاسلام لهم ، وإن كانوا هم أضلوهم أولا .

وأيضا فالداعي الى الكفر والبدعة وان كان أضل غيره فذلك الغير يعاقب على ذنبه ؛ لكونه قبل من هذا واتبعه ، وهذا عليه وزره ووزر من اتبعه الى يوم القيامة مع بقاء أوزار أولئـك عليهم ، فاذا تاب من ذنبه لم يبق عليه وزره ولا ما حمله هو لأجل إضلالهم ، وأما هم فسواء تاب أو لم يتب حالهم واحد ؛ ولكن توبته قبل هـذا تحتاج الى ضد ما كان عليه من الدعاء الى الهدى ، كما تاب كثير مـن الكفار وأهل البدع ، وصاروا دعاة الى الاسلام والسنة . وسحرة فرعون كانوا أئمة فى الكفر ثم أسلموا وختم الله لهم بخير .

ومن ذلك توبة قاتل النفس . والجمهور على أنها مقبولة ؛ وقال ابن عباس لا تقبل ؛ وعن احمد روايتان . وحديث قاتل التسعة والتسعين في الصحيحين دليل على قبول توبته ، وهذه الآية تدل عـلى ذلك ، وآية النساء انما فيهـا وعيد فى القرآن كقوله : (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً) ومع هذا فهذا اذا لم يتب . وكل وعيد فى القرآن فهو مشروط بعدم التوبة باتفاق الناس ، فبأي وجه يكون وعيد القاتل لاحقا به وان تاب ؟ هذا فى غاية الضعف ؛ ولكن قد يقـال لا تقبل توبته بمعنى أنه لا يسقط حق المظلوم بالقتل ؛ بل التوبة تسقط حق الله والمقتول مطالبه بحقه ، وهـذا صحيح فى جميع حقوق الآدميين حتى الدين ، فان فى الصحيحين عن النبي صلى

الله عليــه وسلم أنه قال : « الشهيد يغفر له كل شيء الا الدين » لكن حق الآدمي يعطاه من حسنات القاتل .

فمن تمام التوبة أن يستكثر من الحسنات حتى يــكون له ما يقابل حق المقتول ، ولعل ابن عباس رأى أن القتل أعظم الذنوب بعد الكفر فلا يــكون لصاحبه حسنات تقــابل حق المقتول ، فلا بد أن يبقى له سيئات يعذب بها ، وهذا الذى قاله قد يقع مــن بعض الناس ، فيبقى الـكلام فيمن تاب وأخلص ، وعجز عن حسنات تعــادل حق المظلوم ، هل يجعل عليه من سيئات المقتول ما يعذب به ؟ وهــذا موضع دقيق على مثله يحمل حديث ابن عبـاس ؛ لكن هــذا كله لا ينافى موجب الآيــة ، وهو أن الله تعــالى يغفــر كل ذنب ، الشرك والقتــل والزنا ، وغير ذلك من حيث الجملة ، فهي عامة في الأفعال مطلقة في الأشخاص .

ومثل هــذا قوله : (اقتــلوا المشركين حيث وجدتموهم) عام فى الأشخاص مطلق في أحوال (١) الارجل ؛ إذ قد تكون مستورة بالخف واللفظ لم يتعرض الى الأحوال .

وكذلك قوله تعــالى : (يوصيكم الله في أولادكم) عام فى الأولاد عام فى الأحوال ؛ إذ قد يــكون الولد موافقــا في الدين ومخالفا وحراً وعبداً . واللفظ لم يتعرض الى الأحوال .

(١) هنا سقط .

وكذلك قوله : (يغفر الذنوب) عام فى الذنوب مطلق في احوالها ، فان الذنب قد يكون صاحبه تائبا منه ، وقد يكون مصراً ، واللفظ لم يتعرض لذلك ، بل الكلام يبين ان الذنب يغفر في حال دون حال ، فان الله أمر بفعل ما تغفر به الذنوب ، ونهى عما به يحصل العذاب يوم القيامة بلا مغفرة ، فقال : (وأنيبوا الى ربكم وأسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون ، ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين ، او تقول لو أن الله هدانى لكنت من المتقين ، أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأ كون من المحسنين ؛ بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين) فهذا اخبار انه يوم القيامة يعذب نفوسا لم يغفر لها ، كالتى كذبت بآياته واستكبرت وكانت من الكافرين ، ومثل هذه الذنوب غفرها الله لآخرين لأنهم تابوا منها .

فان قيل فقد قال تعالى : (ان الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون) وقال تعالى : (إن الذين آمنوا ، ثم كفروا ، ثم آمنوا ، ثم كفروا ، ثم ازدادوا كفراً : لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا) ؟ قيل : ان القرآن قد بين توبة الكافر وان كان قد ارتد ثم عاد الى الاسلام فى غير موضع ، كقوله تعالى : (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم ، وشهدوا ان الرسول حق ،

وجاءهم البينات ؟ والله لا يهدى القوم الظالمين ؛ أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، خالدين فيها لا يخفف عنهم العـذاب ولا هم ينظرون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم) وقوله : (كيف يهدي الله؟) اي انـه لا يهديهم مـع كونهم مرتدين ظالمين ؛ ولهذا قال : (والله لا يهدى القوم الظالمين) فمن ارتد عن دين الاسـلام لم يكن الا ضالا ، لا يحصل له الهدى الى أي دين ارتـد . « والمقصود » ان هؤلاء لايهديهـم الله ولا يغفـر لهـم إلا ان يتوبوا .

وكذلك قال فى قوله : (من كفر بالله من بعد ايمانه إلا من أكره) ومن كفر بالله من بعد ايمانه من غير اكراه فهو مرتد ، قال : (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم) .

وهو سبحانه فى آل عمران ذكر المرتدين ثم ذكر التائبين منهم ، ثم ذكر من لا تقبل توبته ومن مات كافراً ؛ فقال : (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهـم وأولئـك هم الضالون ، ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم ، وما لهم من ناصرين) . وهؤلاء الذين لا تقبل توبتهم قد ذكروا فيهم أقوالا : قيـل لنفاقهم ، وقيل

لأنهم تابوا مما دون الشرك ولم يتوبوا منه ، وقيل لن تقبل توبتهم بعد الموت ، وقال الأكثرون كالحسن وقتادة وعطاء الخراساني والسدي : لن تقبل توبتهم حين يحضرهم الموت ، فيكون هذا كقوله : (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ، ولا الذين يموتون وهم كفار) .

وكذلك قوله : (إن الذين آمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً ، لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا) قال مجاهد وغيره من المفسرين : ازدادوا كفراً ثبتوا عليه حتى ماتوا .

قلت : وذلك لأن التائب راجع عن الكفر ، ومن لم يتب فانه مستمر يزداد كفراً بعد كفر ، فقوله : (ثم ازدادوا) بمنزلة قول القائل ثم أصروا على الكفر واستمروا على الكفر وداموا على الكفر ، فهم كفروا بعد إسلامهم ، ثم زاد كفرهم ما نقص ، فهؤلاء لا تقبل توبتهم وهي التوبة عند حضور الموت ؛ لأن من تاب قبل حضور الموت فقد تاب من قريب ورجع عن كفره ، فلم يزدد بل نقص ؛ بخلاف المصر إلى حين المعاينة ، فما بقي له زمان يقع لنقص كفره فضلاً عن هدمه .

وفى الآية الأخرى قال : (لم يكن الله ليغفر لهم) وذكر أنهم

آمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً ، قيل لأن المرتد إذا تاب غفر له كفره ، فاذا كفر بعد ذلك ومات كافراً حبط إيمانه ، فعوقب بالكفر الأول والثاني ، كما في الصحيحين عن ابن مسعود قال : قيل : يا رسول الله أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ فقال : « من أحسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الاسلام أخذ بالأول والآخر » فلو قال : ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ، كان هؤلاء الذين ذكرهم في آل عمران فقال : (إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم) بل ذكر أنهم آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا بعد ذلك ، وهو المرتد التائب ، فهذا إذا كفر وازداد كفراً لم يغفر له كفره السابق أيضاً ، فلو امنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا لم يكونوا قد ازدادوا كفراً فلا يدخلون في الآية .

والفقهاء إذا تنازعوا في قبول توبة من تكررت ردته أو قبول توبة الزنديق ، فذاك انما هو في الحكم الظاهر ؛ لأنه لا يوثق بتوبته ، أما إذا قدر أنه أخلص التوبة لله في الباطن فانه يدخل في قوله : (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، ان الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم) .

ونحن حقيقة قولنا أن التائب لا يعذب لا في الدنيا ولا في الآخرة ،

لا شرعا ولا قدراً ، والعقوبات التي تقام من حد أو تعزير إما ان يثبت سببها بالبينة مثل قيام البينة بأنه زنا أو سرق أو شرب ، فهذا إذا أظهر التوبة لم يوثق بها ، ولو جرىء الحد باظهار هذا لم يقم حد ، فانه كل من تقام عليه البينة يقول قد تبت ، وإن كان تائباً في الباطن كان الحد مكفراً وكان مأجوراً على صبره ، وأما إذا جاء هو بنفسه فاعترف وجاء تائباً ، فهذا لايجب أن يقام عليه الحد في ظاهر مذهب احمد ، نص عليه فى غير موضع ، وهي من مسائل التعليق ، واحتج عليها القاضي بعدة أحاديث ، وحديث الذى قال : « أصبت حداً فأقمه على فاقيمت الصلاة » يدخل فى هذا لأنه جاء تائباً ، وان شهد على نفسه كما شهد به ماعز والغامدية واختار إقامة الحد أقيم عليه والا فلا ، كما فى حديث ماعز : « فهلا تركتموه ؟ » والغامدية ردها مرة بعد مرة .

فالامام والناس ليس عليهم إقامة الحد على مثل هذا ؛ ولكن هو إذا طلب ذلك أقيم عليه كالذى يذنب سراً ، وليس على أحد أن يقيم عليه حداً ؛ لكن إذا اختار هو أن يعترف ويقام عليه الحد أقيم وان لم يكن تائبا ، وهذا كقتل الذى ينغمس فى العدو هو مما يرفع الله به درجته كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله ؟! » .

وقد قيل فى ماعز إنه رجع عن الاقرار ، وهذا هو أحد القولين

فيه في مذهب أحمد وغـيره ؛ وهو ضعيف والأول أجـود . وهؤلاء يقولون : سقط الحد لكونه رجـع عن الاقرار ، ويقولون رجوعـه عن الاقرار مقبول ، وهو ضعيف ؛ بل فرق بين من أقر تائباً ومن أقر غير تائب ، فاسقاط العقوبة بالتوبة — كما دلت عليه النصوص — أولى من إسقاطها بالرجـوع عن الاقرار ؛ والاقرار شهادة منه عـلى نفسه ؛ ولو قبل الرجوع لما قام حد باقرار ، فاذا لم تقبل التوبة بعد الاقرار مع أنه قد يكون صادقا فالرجوع الذى هو فيه كاذب أولى .

آخره ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله عـلى سيدنا محمد وآله وسـلم تسليما كثيراً الى يوم الدين .

وسئل شيخ الاسلام رحمه الله

عن قوله تعـالى : (ونفخ فى الصور ، فصعق من في السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) . قال المفسرون : مات من الفزع وشدة الصوت (من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء) . أخبرنا أبو الفتح محمد بن علي الكوفى الصوفي ، أنا أبو الحسن علي بن الحسن التميمي ، ثنا محمد بن اسحق الرملي ، ثنا هشام بن عمار ، ثنا اسماعيل ابن عياش عن عمر بن محمد ، عن زيد بن أسلم عن أبيه ، عـن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن رسول الله صـلى الله عليه وسلم ، أنه سأل جبريل عن هذه الآية : (ونفخ فى الصور فصعـق من في السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) من الذي لم يشأ الله أن يصعقهم؟ قال : هم الشهداء متقلدين سيوفهم حول العرش ، وهذا قول سعيد بن جبير ، وعطاء [و] بن عباس . وقال مقاتل والسدي والـكلبي : هو جبريل وميكائيل ، وإسرافيل ، وملك الموت . (ثم نفخ فيـه أخرى فاذا هم قيام) يعني الخلق كلهم قيام على أرجلهم (ينظرون) ما يقـال لهم ، وما يؤمرون به . هـذا كلام الواحدي فى « كتـاب الوسيط » . بينوا لنـا

حقيقة الصعوق ، هل يطلق على الموت في حق المذكورين ؟.
وحقيقة الاستثناء ؟

فأجاب : الحمد لله . الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى الملائكة ، وحتى عزرائيل ملك الموت . وروي في ذلك حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم . والمسلمون واليهود والنصارى متفقون على إمكان ذلك . وقدرة الله عليه ، وإنما يخالف في ذلك طوائف من المتفلسفة أتباع أرسطو وأمثالهم، ممن زعم أن الملائكة هي العقول والنفوس ، وأنه لا يمكن موتها بحال ؛ بل هي عندهم آلهة وأرباب هذا العالم .

والقرآن وسائر الكتب تنطق بأن الملائكة عبيد مدبرون ، كما قال سبحانه : (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ، ولا الملائكة المقربون ، ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً . وقال تعالى : (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً — سبحانه — بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) وقال تعالى : (وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى)

والله سبحانه وتعالى قادر على أن يميتهم ثم يحييهم ، كما هو قادر

على إماتة البشر والجن ، ثم احيائهم ، وقد قال سبحانه : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه) وقد ثبت فى الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه وعن غير واحد من أصحابه أنه قال : « إن الله إذا تكلم بالوحي أخذ الملائكة غشى » وفي رواية : « إذا سمعت الملائكة كلامه صعقوا » وفي رواية « سمعت الملائكة كجر السلسلة على صفوان ، فيصعقون ، فاذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال : ربكم ؟ قالوا : الحق) فينادون : الحق ، الحق » .

فقد أخبر في هذه الأحاديث الصحيحة أنهم يصعقون صعوق الغشي فاذا جاز عليهم صعوق الغشي جاز عليهم صعوق الموت ، وهؤلاء المتفلسفة لا يجوزون لا هذا ولا هذا ، وصعوق الغشي هو مثل صعوق موسى عليه السلام . قال تعالى : (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا)

والقرآن قد أخبر بثلاث نفخات :

نفخة الفزع ، ذكرها في سورة النمل فى قوله : (ونفخ فى الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله) . ونفخة الصعق والقيام ذكرها فى قوله : (ونفخ فى الصور فصعق من

فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) .

وأما الاستثناء فهو متساول لمن فى الجنة من الحور العين ، فان الجنة ليس فيها موت ، ومتناول لغيرهم ، ولا يمكن الجزم بكل من استثناه الله ، فان الله أطلق فى كتابه .

وقد ثبت فى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق ، فأجد موسى آخذاً بساق العرش ، فلا أدري هل أفاق قبلي أم كان ممن استثناه الله ؟ » وهذه الصعقة قد قيل إنها رابعة ، وقيل إنها من المذكورات فى القرآن ؛ وبكل حال النبي صلى الله عليه وسلم قد توقف فى موسى هل هو داخل فى الاستثناء فيمن استثناه الله أم لا ؟

فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجزم بكل من استثناه الله لم يمكنا أن نجزم بذلك ، وصار هذا مثل العلم بقرب الساعة ، وأعيان الأنبياء ، وأمثال ذلك مما لم يخبر به ، وهذا العلم لا ينال إلا بالخبر ، والله أعلم .

وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما .

سورة الشورى

وقال الشيخ رحمه الله

قد كتبت بعض ما يتعلق بقوله تعالى : (وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون) إلى قوله : (ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) فمدحهم على الانتصار تارة وعلى الصبر أخرى .

و « المقصود هنا » أن الله لما حمدهم على هذه الصفات من الأيمان والتوكل ، ومجانبة الكبائر والاستجابة لربهم ، وإقام الصلاة ، والاشتوار في أمرهم ، وإنتصارهم إذا أصابهم البغي ، والعفو والصبر ونحو ذلك : كان هذا دليلا على أن ضد هذه الصفات ليس محموداً بل مذموما ، فان هذه الصفات مستلزمة لعدم ضدها ؛ فلو كان ضدها محموداً لكان عدم المحمود محموداً ، وعدم المحمود لا يكون محموداً إلا أن يخلفه ما هو محمود ؛ ولأن حمدها والثناء عليها طلب لها وأمر بها ، ولو أنه أمر استحباب ، والأمر بالشيء نهى عن ضده قصداً أو لزوما ، وضد الانتصار العجز ، وضد الصبر الجزع ؛ فلا خير فى العجز ولا في الجزع كما نجده فى حال كثير من الناس ، حتى بعض المتدينين إذا ظلموا أو

أرادوا منكراً فلا هم ينتصرون ولا يصبرون ؛ بل يعجزون ويجزعون .

وفى سنن أبي داود من رواية عوف بن مالك ، إن رجلين تحاكما إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فقال المقضي عليه : حسبي الله ونعم الوكيل . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله يلوم على العجز ، ولكن عليك بالكيس ، فاذا غلبك أمر فقل : حسبي الله ونعم الوكيل » . وفى صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفى كل خير ، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز ، وإن غلبك أمر فلا تقل لو أني فعلت لكان كذا وكذا ، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان » . لا تعجز عن مأمور ولا تجزع من مقدور ،

ومن الناس من يجمع كلا الشرين ؛ فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالحرص على النافع والاستعانة بالله ، والأمر يقتضي الوجوب ، وإلا فالاستحباب . ونهى عن العجز ، وقال : « إن الله يلوم على العجز » والعاجز ضد الذين هم ينتصرون ، والأمر بالصبر والنهي عن الجزع معلوم فى مواضع كثيرة .

وذلك لأن الانسان بين أمرين : أمر أمرَ بفعله فعليه أن يفعله

ويحرص عليه ، ويستعين الله ولا يعجز ، وأمر أصيب به من غير فعله فعليه أن يصبر عليه ولا يجزع منه ؛ ولهـذا قال بعض العقلاء — ابن المقفع أو غيره — الأمر أمران : أمر فيـه حيلة فلا تعجز عنه ، وأمـر لا حيلة فيه فلا تجزع منه . وهذا فى جميع الأمور ؛ لـكن عند المؤمن الذي فيه حيلة هو ما أمر الله به وأحبه له ؛ فان الله لم يأمره إلا بما فيه حيلة له ، إذ لا يكلف نفسا إلا وسعها ، وقد أمره بكل خير فيـه له حيلة ، وما لا حيلة فيه هو ما أصيب به من غير فعله .

واسم الحسنـات والسيئات يتناول القسمين ، فالأفعـال مثل قوله تعالى : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) ومثل قوله تعالى : (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسـكم ، وإن أسأتم فلها) ومثل قوله : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ومثل قوله تعالى : (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) والمصائب المقدرة خـيرها وشرها مثل قوله : (وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) . إلى آيات كثيرة من هذا الجنس . والله أعلم .

سورة الزخرف

وقال :

فصـــــل

قوله : (وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمــن مثلا ظل وجهــه مسوداً وهو كظيم) يشبه قوله : (ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون ، وقالوا ءآلهتنا خير أم هو ؟ ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) فيشبه والله أعلم أن يكون ضرب المثل أنهــم جعلوا المسيح ابنــه . والملائكة بناته ، والولد يشبه أباه ، فجعــلوه لله شبيهاً ونظيراً . أو يكون المعنى فى المسيح أنه مثــل لآلهتهم ؛ لأنه عبد من دون الله .

فعلى الأول يــكون ضاربه كضارب المثل للرحمــن وهم النصارى والمشركون ، وعلى الثاني يكون ضاربه هو الذي عارض به قوله : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فلما قال ابن الزبعرى : لأخصمن محمداً . فعارضه بالمسيح وناقضه به كان قد ضربه مثلا قاس الآلهة عليه ، ويترجح هذا بقوله : (ما ضربوه لك إلا جدلا) فعلم أنهــم هم الذين

ضربوه لا النصارى .

فان « المثل » يقال على الأصل وعلى الفرع ،« والمثل » يقال على المفرد ويقال على الجملة التى هي القياس ، كما قد ذكرت فيما تقدم أن ضرب المثل هو القياس ، إما قياس التمثيل فيكون المثل هو المفرد ، وإما قياس الشمول فيكون تسميته ضرب مثل كتسميته قياساً ، كما بينته فى غير هذا الموضع ، من جهة مطابقة المعاني الذهنية للأعيان الخارجية وبماثلتها لها ، ومن جهة مطابقة ذلك المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد ، ولسائر الأفراد : فان الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين ، وكل فرد يماثل الآخر ، فصار هذا المعنى يماثل هذا ، وكل منهما يماثل المعنى العام الشامل لهما .

وبهذا والله أعلم سمى ضرب مثل وسمى قياساً ، فان الضرب الجمع ، والجمع فى القلب واللسان وهو العموم والشمول ، فالجمع والضرب والعموم والشمول في النفس معنى ولفظاً ، فاذا ضرب مثلا فقد صيغ عموماً مطابقاً ، او صيغ مفرداً مشابهاً ؛ فتدبر هذا فانه حسن إن شاء الله .

ولك أن تقول : كل إخبار يمثل صوره المخبر فى النفس فهو ضرب

مثل ؛ لأن المتكلم جمع مثلا فى نفسه ونفس المستمع بالخبر المطابق للمخبر ، فيكون المثل هو الخبر وهو الوصف كقوله : (مثل الجنة التى وعد المتقون) وقوله : (ضرب مثل فاستمعوا له) .

وبسط هذا اللفظ واشتماله على محاسن الأحكام والأدلة قد ذكرته فى غير هذا الموضع .

سورة الاحقاف

سأل رجل آخر

عن قوله تعالى : (ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة) فقال : ما سمعنا بنص القرآن والحديث أن ما قبل كتابنا إلا الانجيل ، فقال الآخر : عيسى إنما كان تبعاً لموسى ، والانجيل إنما فيه توسع في الأحكام تيسير مما فى التوراة ، فأنكر عليه رجل وقال : كان لعيسى شرع غير شرع موسى ، واحتج بقوله : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) قال : فما الحكم فى قوله : (وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة) ؟ فقال : ليست هذه حجة .

فأجاب شيخ الاسلام رحمه الله :

قد أخبر الله فى القرآن أن عيسى قال لهم : (ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم) فعلم أنه أحل البعض دون الجميع ، وأخبر عن المسيح أنه علمه التوراة والانجيل بقوله : (ويعلمه التوراة والانجيل)

ومن المعلوم أنه لولا أنه متبع لبعض ما فى التوراة لم يكن تعلمها

له منة ، ألا ترى أنا نحن لم نؤمر بحفظ التوراة والانجيل ، وإن كان كثير من شرائع الكتابين يوافق شريعة القرآن ، فهذا وغيره يبين ما ذكره علماء المسلمين من أن الانجيل ليس فيه إلا أحكام قليلة ، وأكثر الأحكام يتبع فيها ما فى التوراة ؛ وبهذا يحصل التغاير بين الشرعتين .

ولهذا كان النصارى متفقين على حفظ التوراة وتلاوتها ، كما يحفظون الانجيل ؛ ولهذا لما سمع النجاشي القرآن ، قال : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ، وكذلك ورقة بن نوفل ، قال للنبي صلى الله عليه وسلم — لما ذكر له النبي صلى الله عليه وسلم ما يأتيه قال — هذا هو الناموس الذي كان يأتى موسى .

وكذلك قالت الجن : (إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) وقال تعالى : (فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا : لولا أوتى مثل ما أوتى موسى ، أولم يكفروا بما أوتى موسى من قبل ؟ قالوا : ساحران تظاهرا) أي موسى ومحمد ، وفى القراءة الأخرى : (سحران تظاهرا) أي التوراة والقرآن .

وكذلك قال : (وما قدروا الله حق قدره ؛ إذ قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل : من أنزل الكتاب الذي جاء به

موسى نوراً وهدى للناس) إلى قوله : (وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه) فهذا وما أشبهه مما فيه اقتران التوراة بالقرآن وتخصيصها بالذكر يبين ما ذكروه من أن التوراة هي الأصل ، والانجيل تبع لها فى كثير من الأحكام ، وإن كان مغايراً لبعضها .

فلهذا يذكر الانجيل مع التوراة والقرآن فى مثل قوله : (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه ، وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، وأنزل الفرقان) وقال : (وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن) فيذكر الثلاثة تارة ، ويذكر القرآن مع التوراة وحدها تارة ، لسر : [وهو] أن الانجيل من وجه أصل ، ومن وجه تبع ؛ بخلاف القرآن مع التوراة ، فانه أصل من كل وجه ، بل هو مهيمن على ما بين يديه من الكتاب ، وإن كان موافقاً للتوراة فى أصول الدين ، وكتبه من الشرائع ، والله أعلم .

سورة ق

سئل رحمه الله

عن قوله : (يوم نقول لجهنم هـل امتلأت ، وتقول : هل من مزيد) ما المزيد ؟

فأجاب :

قد قيل انهـا تقول : (هل من مزيد) أي ليس فيّ محتمـل للزيادة . والصحيح أنها تقول : (هل من مزيد) على سبيل الطلب أي هـل من زيادة تزاد فيّ ، والمزيد ما يزيـده الله فيهـا من الجن والانس ، كما فى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول : هل من مزيـد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه » وروى « عليها قدمه فينزوي بعضهـا إلى بعض وتقول : قط قط » .

فاذا قالت حسبي حسبي كانت قد اكتفت بما ألقى فيها ، ولم تقل بعد ذلك هل من مزيد ، بل تمتلىء بما فيها لانزواء بعضهـا إلى بعض ؛ فان الله يضيقهـا على من فيهـا لسعتها ، فانه قد وعدها ليملأنهـا

من الجنة والناس أجمعين ، وهي واسعة فلا تمتلىء حتى يضيقها على من فيها .

قال : « وأما الجنة فان الله ينشيء لها خلقاً فيدخلهم الجنة . فبين أن الجنة لا يضيقها سبحانه ، بل ينشيء لها خلقاً فيدخلهم الجنة ، لأن الله يدخل الجنة من لم يعمل خيراً ؛ لأن ذلك من باب الاحسان . وأما العذاب بالنار فلا يكون إلا لمن عصى ، فلا يعذب أحداً بغير ذنب . والله أعلم .

سورة المجادلة

وقال شيخ الاسلام رحمه الله

فصـــــل

قوله تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات) خص سبحانه رفعـه بالأقدار والدرجات الذين أوتوا العـلم والايمان ، وهم الذين استشهد بهم فى قوله تعـالى : (شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولوا العلم ، قائماً بالقسط)

وأخبر أنهم هم الذين يرون ما أنزل إلى الرسول ، هـو الحق بقوله تعالى : (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق) فدل على أن تعلم الحجة والقيام بها يرفع درجات من يرفعها ، كما قال تعالى : (نرفع درجات من نشاء)

قال زيد بن أسلم : بالعلم . فرفع الدرجات والأقدار على قـدر معاملة القلوب بالعلم والايمان ، فكم ممـن يختم القرآن فى اليوم مرة أو مرتين ، وآخر لا ينام الليل ، وآخر لا يفطر ، وغيرهم أقل عبادة

منهم ، وأرفع قدراً في قلوب الأمة . فهذا كرز بن وبرة ، وكهمس ، وابن طارق ، يختمون القرآن في الشهر تسعين مرة ، وحال ابن المسيب وابن سيرين والحسن وغيرهم فى القلوب أرفع .

وكذلك ترى كثيراً ممن لبس الصوف ، وهجر الشهوات ، ويتقشف ، وغيره ممن لا يدانيه فى ذلك من أهل العلم والايمان أعظم فى القلوب ، وأحلى عند النفوس ، وما ذاك إلا لقوة المعاملة الباطنة وصفائها ، وخلوصها من شهوات النفوس وأكدار البشرية ، وطهارتها من القلوب التى تكدر معاملة أولئك ، وإنما نالوا ذلك بقوة يقينهم بما جاء به الرسول وكمال تصديقه في قلوبهم ، ووده ومحبته ، وأن يكون الدين كله لله ، فان أرفع درجات القلوب فرحها التام بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وابتهاجها وسرورها ، كما قال تعالى : (والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك) ، وقال تعالى : (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) الآية . ففضل الله ورحمته القرآن والايمان ، من فرح به فقد فرح بأعظم مفروح به ، ومن فرح بغيره فقد ظلم نفسه ووضع الفرح فى غير موضعه .

فاذا استقر فى القلب ، وتمكن فيه العلم بكفايته لعبده ورحمته له وحلمه عنده ، وبره به ، وإحسانه إليه على الدوام ، أوجب له الفرح والسرور أعظم من فرح كل محب بكل محبوب سواه ، فلا يزال مترقيا

في درجات العلو والارتفاع بحسب رقيه فى هذه المعارف .

هذا فى « باب معرفة الأسماء والصفات » وأما فى « باب فهم القرآن » فهو دائم التفكر فى معانيه ، والتدبر لألفاظه واستغنائه بمعانى القرآن وحكمه عن غيره من كلام الناس ، وإذا سمع شيئاً من كلام الناس وعلومهم عرضه على القرآن ، فان شهد له بالتزكية قبله وإلا رده ، وان لم يشهد له بقبول ولا رد وقفه ، وهمته عاكفة على مراد ربه من كلامه .

ولا يجعل همته فيما حجب به أكثر الناس من العلوم عن حقائق القرآن ، إما بالوسوسة فى خروج حروفه ، وترقيقها ، وتفخيمها ، وإمالتها ، والنطق بالمد الطويل ، والقصير ، والمتوسط ، وغير ذلك . فان هذا حائل للقلوب قاطع لها عن فهم مراد الرب من كلامه ، وكذلك شغل النطق بـ (أأنذرتهم) ، وضم الميم من (عليهم) ووصلها بالواو . وكسر الهاء أو ضمها ونحو ذلك . وكذلك مراعاة النغم ، وتحسين الصوت .

وكذلك تتبع وجوه الاعراب واستخراج التأويلات المستكرهة ، التي هى بالألغاز والأحاجي أشبه منها بالبيان .

وكذلك صرف الذهن إلى حكاية أقوال الناس، ونتائج أفكارهم.

وكذلك تأويل القرآن على قول من قلد دينه أو مذهبه، فهو يتعسف بكل طريق حتى يجعل القرآن تبعاً لمذهبه وتقوية لقول إمامه، وكل محجوبون بما لديهم عن فهم مراد الله من كلامه في كثير من ذلك أو أكثره.

وكذلك يظن من لم يقدر القرآن حق قدره أنه غير كاف في معرفة التوحيد، والأسماء والصفات، وما يجب لله وينزه عنه؛ بل الكافى فى ذلك عقول الحيارى والمتهوكين الذين كل منهم قد خالف صريح القرآن مخالفة ظاهرة. وهؤلاء أغلظ الناس حجابا عن فهم كتاب الله تعالى، والله سبحانه وتعالى أعلم.

سورة الطلاق

وقال :

فصـــــل

وأما قوله : (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقـه من حيث لا يحتسب) فقد بين فيها أن المتقي يدفع الله عنه المضرة بما يجعله له من المخرج ، ويجلب له من المنفعة بما ييسره له من الرزق ، والرزق اسم لكل ما يغتذى به الانسان ؛ وذلك يعم رزق الدنيا ورزق الآخرة . وقد قال بعضهم : ما افتقر تـقي قط ، قالوا : ولم ؟ قال : لأن الله يقول : (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ؟) .

وقول القائل : قد نرى من يتقي وهو محروم . ومن هو بخـلاف ذلك ، وهو مرزوق .

فجوابه : أن الآية اقتضت أن المتقي يرزق من حيث لا يحتسب ، ولم تدل على أن غير المتقى لا يرزق ؛ بل لابد لكل مخلوق من الرزق ، قال الله تعالى : (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقهـا) حتى

إن ما يتناوله العبد من الحرام هو داخل في هذا الرزق ، فالكفار قد يرزقون بأسباب محرمة ، ويرزقون رزقا حسناً ، وقد لا يرزقون إلا بتكلف ، وأهل التقوى يرزقهم الله من حيث لا يحتسبون ، ولا يكون رزقهم بأسباب محرمة ، ولا يكون خبيثاً ، والتقي لا يحرم ما يحتاج اليه من الرزق ، وإنما يحمى من فضول الدنيا رحمة به وإحساناً اليه ؛ فان توسيع الرزق قد يكون مضرة على صاحبه ، وتقديره يكون رحمة لصاحبه .

قال تعالى : (فأما الانسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن ، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن كلا) أي : ليس الأمر كذلك . فليس كل من وسع عليه رزقه يكون مكرما ، ولا [كل] من قدر عليه رزقه يكون مهاناً ؛ بل قد يوسع عليه رزقه إملاء واستدراجا ، وقد يقدر عليه رزقه حماية وصيانة له ، وضيق الرزق على عبد من أهل الدين قد يكون لماله من ذنوب وخطايا ، كما قال بعض السلف : ان العبد ليحرم الرزق بالذنب يصيبه ، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : « من أكثر الاستغفار جعل الله له من كل هم فرجا ، ومن كل ضيق مخرجا ، ورزقه من حيث لا يحتسب » .

وقد اخبر الله تعالى أن الحسنات يذهبن السيئات ، والاستغفار سبب للرزق والنعمة ، وان المعاصي سبب للمصائب والشدة ، فقال تعالى :

(الر ، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) الى قوله : ويؤت كل ذي فضل فضله) وقال تعالى : (استغفروا ربكم ؛ إنه كان غفاراً) إلى قوله : (ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهاراً) وقال تعالى : (وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه) وقال تعالى : (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) وقال تعالى : (ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ، ومن تحت أرجلهم) وقال تعالى : (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) وقال تعالى : (ولئن أذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه ؛ إنه ليؤوس كفور) وقال تعالى : (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقال تعالى : (فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ، فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ، ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون) .

وقد أخبر الله تعالى في كتابه أنه يبتلي عباده بالحسنات والسيئات ؛ فالحسنات هي النعم ، والسيئات هي المصائب ؛ ليكون العبد صباراً شكوراً . وفى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « والذي نفسي بيده ! لا يقضي الله للمؤمن قضاء إلا كان خيراً له ، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن ، ان أصابته سراء شكر فكان خيراً له ، وان أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » .

وقال أيضاً

فصــــــل

قال الله تعـالى: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا، ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه ، إن الله بالغ أمره ، قد جعل الله لـكل شيء قدراً) قد روى عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لو أخذ الناس كلهم بهذه الآية لـكفتهم » وقوله : (مخرجا) عن بعض السلف: أي مـن كل ما ضاق على الناس ، وهذه الآية مطابقة لقوله : (إياك نعبد وإياك نستعين) الجامعة لعلم الـكتب الالهية كلها ؛ وذلك أن التقوى هي العبادة المأمور بها ، فان تقوى الله وعبادته وطاعته أسماء متقاربة متكافئة متلازمة ، والتوكل عليه هو الاستعانة به ، فمن يتق الله مثال : (إياك نعبد): ومـن يتوكل على الله مثـال (إياك نستعـين) كما قال : (فاعبده وتوكل عليـه) وقال : (عليك توكلنا ، وإليك أنبنا) وقال : (عليه توكلت وإليه أنيب) .

ثم جعل للتقوى فائدتين : أن يجعـل له مخرجا ، وأن يرزقه من

حيث لا يحتسب . والمخرج هو موضع الخروج ، وهو الخروج ، وإنما يطلب الخروج من الضيق والشدة ، وهذا هو الفرج والنصر والرزق فبين أن فيها النصر والرزق ، كما قال : (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) ؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « وهل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم : بدعائهم ، وصلاتهم ، وإستغفارهم » هذا لجلب المنفعة ، وهذا لدفع المضرة .

وأما التوكل فبين أن الله حسبه أي كافيه ، وفى هذا بيان التوكل على الله من حيث أن الله يكفي المتوكل عليه . كما قال : (أليس الله بكاف عبده) ؟ خلافا لمن قال : ليس فى التوكل الا التفويض والرضا . ثم إن الله بالغ أمره ، ليس هو كالعاجز . (قد جعل الله لكل شيء قدراً) وقد فسروا الآية بالمخرج من ضيق الشبهات بالشاهد الصحيح ، والعلم الصريح ، والذوق . كما قالوا يعلمه من غير تعليم بشر ، ويفطنه من غير تجربة : ذكره أبو طالب المكي ، كما قالوا فى قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) أنه نور يفرق به بين الحق والباطل ، كما قالوا : بصراً ، والآية تعم المخرج من الضيق الظاهر والضيق الباطن قال تعالى : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء) وتعم ذوق الأجساد وذوق القلوب ، من العلم والايمان ، كما قيل مثل ذلك فى قوله : (ومما رزقناهم ينفقون) وكما قال : (أنزل من السماء ماء) وهو القرآن والايمان .

سورة التحريم

وسئل رحمه الله

عن قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) هل هـذا اسم رجل كان على عهد النبي صلى الله عليـه وسلم أم لا ؟ وإيش معنى قوله (نصوحا) ؟

فأجاب : الحمد لله ، قال عمر بن الخطـاب ــ رضي الله عنه ــ وغيره من الصحابة والتابعين ــ رضي الله عنهم ــ : التوبة النصوح : أن يتوب من الذنب ثم لا يعود إليه ، و « نصوح » هي صفة للتوبة ، وهي مشتقة من النصح والنصيحة .

وأصل ذلك هو الخلوص . يقـال : فلان ينصح لفـلان إذا كان يريد له الخير إرادة خالصة لا غش فيها ، وفلان يغشه إذا كان باطنه يريد السوء ، و هو يظهر إرادة الخير كالدرهم المغشوش ، ومنه قوله تعالى : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج ، إذا نصحوا لله ورسوله) أي أخلصـوا لله ورسوله قصدهم وحبهم . ومنه قوله صلى الله عليـه وسـلم فى الحديث الصحيح

« الدين النصيحة ، ثلاثا » قالوا : لمن يا رسول الله ؟ قال : « لله ، ولكتابه ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين ، وعامتهم »

فان أصل الدين هو حسن النية ، وإخلاص القصد ؛ ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « ثلاث لايغل عليهن قلب مسلم ، إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمور ، ولزوم جماعة المسلمين ، فان دعوتهم تحيط من ورائهم » أي هذه الخصال الثلاث لا يحقد عليها قلب مسلم بل يحبها ويرضاها .

فالتوبة النصوح هي الخالصة من كل غش ، وإذا كانت كذلك كائنة فان العبد إنما يعود إلى الذنب لبقايا في نفسه ، فمن خرج من قلبه الشبهة والشهوة لم يعد الى الذنب ، فهذه التوبة النصوح ، وهي واجبة بما أمر الله تعالى ؛ ولو تاب العبد ثم عاد إلى الذنب قبل الله توبته الأولى ، ثم إذا عاد استحق العقوبة ، فان تاب تاب الله عليه أيضاً . ولا يجوز للمسلم إذا تاب ثم عاد أن يصر ؛ بل يتوب ولو عاد في اليوم مائة مرة ، فقد روى الامام أحمد في مسنده عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله يحب العبد المفتن التواب » وفي حديث آخر : « لا صغيرة مع إصرار ، ولا كبيرة مع استغفار » وفي حديث آخر : « ما أصر من استغفر ولو عاد في اليوم مائة مرة »

ومن قال من الجهال : إن « نصوح » اسم رجل كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أمر الناس أن يتوبوا كتوبته : فهذا رجل مفتر كذاب ، جاهل بالحديث والتفسير ، جاهل باللغة ومعانى القرآن ؛ فان هذا امرؤ لم يخلقه الله تعالى ، ولا كان فى المتقدمين احد اسمه نصوح ولا ذكر هذه القصة أحد من أهل العلم ، ولو كان كما زعم الجاهل لقيل توبوا إلى الله توبة نصوح ، وإنما قال : (توبة نصوحا) والنصوح هو التائب . ومن قال : ان المراد بهذه الآية رجل أو امرأة اسمه نصوح ، وإن كان على عهد عيسى أو غيره فانه كاذب ، يجب أن يتوب من هذه ، فان لم يتب وجبت عقوبته باجماع المسلمين . والله أعلم .

سورة الملك

وقال رحمه الله تعالى

قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟!) دلت على علمه بالأشياء من وجوه تضمنت البراهين المذكورة لأهل النظر العقلي :

« أحدها » أنه خالق لها ، والخلق هو الابـداع بتقدير ، فتضمن تقديرها فى العلم قبل تكوينها .

« الثاني » أنه مستلزم للارادة والمشيئة ؛ فيلزم تصور المراد، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الـكلام .

« الثالث » أنها صادرة عنــه ، وهو سببها التام ، والعلم بالأصــل يوجب العلم بالفرع ؛ فعلمه بنفسه يستلزم علم كل ما يصدر عنه .

« الرابع » انــه لطيف يـدرك الدقيق ، خبير يـدرك الخفي ، وهــذا هو المقتضى للعلم بالأشيـاء ، فيجب وجـود المقتضي لوجـود السبب التـام .

سورة القلم

وقال شيخ الاسلام رحمه الله

فصـــــل

سورة (ن) هي سورة « الخلق » الذي هو جماع الدين الذي بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم ، قال الله تعالى فيها : (وإنك لعلى خلق عظيم) قال ابن عباس : على دين عظيم . وقاله ابن عيينة ، وأخذه أحمد عن ابن عيينة . فان الدين والعادة والخلق ألفاظ متقاربة المعنى في الذات وان تنوعت فى الصفات ، كما قيل فى لفظ الدين :

فهذا دينه أبداً وديني .

وجمع بعض الزنادقة بينها فى قوله :

ما الأمر إلا نسق واحد ... ما فيه من مدح ولا ذم

وإنما العادة قد خصصت ... والطبع والشارع بالحكم

(ن) أقسم سبحانه بالقلم وما يسطرون ؛ فان القلم به يكون الكتاب الساطر للكلام : المتضمن للأمر والنهي والارادة ، والعلم المحيط بكل شيء ؛ فالاقسام وقع بقلم التقدير ومسطوره ، فتضمن أمرين عظيمين تناسب المقسم عليه .

« أحدهما » الاحاطة بالحوادث قبل كونها ، وأن من علم بالشيء قبل كونه أبلغ ممن علمه بعد كونه ، فإخباره عنه أحكم وأصدق .

« الثاني » أن حصوله فى الكتابة والتقدير يتضمن حصوله فى الكلام والقول والعلم من غير عكس ؛ فاقسامه بآخر المراتب العلمية يتضمن أولها من غير عكس ؛ وذلك غاية المعرفة واستقرار العلم إذا صار مكتوبا . فليس كل معلوم مقولا ، ولا كل مقول مكتوبا ، وهذا يبين لك حكمة الاخبار عن القدر السابق بالكتاب دون الكلام فقط ، أو دون العلم فقط .

والمقسم عليه ثلاث جمل : (ما أنت بنعمة ربك بمجنون) (وإن لك لأجراً غير ممنون) (وإنك لعلى خلق عظيم) سلب عنه النقص الذي يقدح فيه ، وأثبت له الكمال المطلوب فى الدنيا والآخرة ، وذلك أن الذي أتى به إما أن يكون حقاً أو باطلاً ، وإذا كان باطلا فاما أن يكون مع العقل أو عدمه ، فهذه الأقسام الممكنة فى نظائر هذا .

« الأول » أن يكون باطلا ولا عقل له ، فهـذا مجنون لا ذم عليه ولا يتبع .

« الثاني » أن يكون باطلا وله عقل ، فهذا يستحق الذم والعقاب .

« الثالث » أن يكون حقاً مع العقل ، فنفى عنـه الجنون أولا ، ثم أثبت له الأجر الدائم الذي هو ضد العقـاب ، ثم بين أنـه على خـلق عظيم ؛ وذلك يبين عظم الحـق الذي هو عليه بعـد أن نفى عنه البطلان .

وأيضاً : فالناس نوعان : إما معـذب ، وإما سليم منه . والسليم ثلاثة أقسام : إما غير مكلف ، وإما مكلف قد عمل صالحاً : مقتصداً ، وإما سابق بالخيرات . فجعل القسم مرتباً على الأحوال الثلاثة ليبين أنه أفضل قسم السعداء ، وهذا غاية كمال السابقين بالخيرات ، وهذا تركيب بديع فى غاية الاحكام .

ثم قال (فلا تطع المكذبين) الآيات ؛ فتضمن أصلين :

« أحـدهما » أنه نهـاه عن طاعة هـذين الضربين ، فكان فيه فوائد :

« منها » أن النهي عن طاعة المرء نهي عن التشبه به بالأولى ، فلا

يطاع المكذب والحلاف ، ولا يعمل بمثل عملها ، كقوله : (ولا تطع الكافرين والمنافقين) وأمثاله فان النهي عن قبول قول من يأمر بالخلق الناقص أبلغ فى الزجر من النهي عن التخلق به .

« ومنها » أن ذلك أبلغ فى الاكرام . والاحترام ، فان قوله : لا تكذب ، ولا تحلف ، ولا تشتم ، ولا تهمز : ليس هو مثل قوله لا تطع من يكون متلبساً بهذه الأخلاق ؛ لما فيه من تشريفه وبراءته .

« ومنها » أن الأخلاق مكتسبة بالمباشرة ؛ ففيه تحذير عن اكتساب شيء من أخلاقهم بالمخالطة لهم ؛ فليأخذ حذره ، فانه محتاج إلى مخالطتهم لأجل دعوتهم الى الله تعالى .

« ومنها » أنهم يبدون مصالح فيما يأمرون به ، فلا تطع من كان هكذا ولو أبداها ، فان الباعث لهم على ما يأمرون به هو ما فى نفوسهم من الجهل والظلم ، وإذا كان الأصل المقتضي للأمر فاسداً لم يقبل من الآمر ، فان الأمر مداره على العلم بالمصلحة وإرادتها ، فاذا كان جاهلا لم يعلم المصلحة ، وإذا كان الخلق فاسداً لم يردها ؛ وهذا معنى بليغ .

« الأصل الثانى » أنه ذكر قسمين المكذبين وذوي الأخلاق الفاسدة ، وذلك لوجوه :

« أحدها » أن المأمور بـه هو الايمان والعمـل الصالح ، فضده التكذيب والعمل الفاسد .

و « الثانى » أن المؤمنين مأمورون بالتواصي بالحـق ، والتواصي بالصبر ، فكما أنا مأمورون بقبول هذه الوصية والإيصاء بها : فقد نهينا عن قبول ضدها . وهو التكذيب بالحـق والترك للصبر ، فان هذه الأخلاق إنما تحصل لعدم الصبر ، والصبر ضابط الأخلاق المأمور بها ؛ ولهذا ختم السورة به ، وقال : (وما يلقاها الا الذين صبروا) فكان فى سورة العصر ما بين هنا . فنهاه عن طاعة الذي فى خسر ، ضد الذي للمؤمنين الآمرين بالحق والصبر ، والذي في خسر هو الكذاب المهين ، فهو تارك للحق والصبر .

« الأصل الثالث » أن صـلاح الانسان في العلم النافع والعمل الصالح ، وهو الكلم الطيب الذي يصعد الى الله ، والعمـل الصالح جماع العدل ، وجماع ما نهى الله عنه الناس : هو الظلم ، كما قرر فى غير هذا . قال تعالى : (وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولا) ، والتكذيب بالحق صادر إما عن جهل ، وإما عن ظلم وهو الجاحد

المعاند ، وصاحب الأخلاق الفاسدة إنما يوقعه فيها أحد أمرين : إما الجهل بما فيها وما فى ضدها فهذا جاهل ، وإما الميل والعدوان وهو الظلم ، فلا يفعل السيئات إلا جاهل بها ، أو محتاج إليها متلذذ بها وهو الظالم . فنهاه عن طاعة الجاهلين والظالمين .

وقوله : (ودوا لو تدهن) . الآية أخبر أنهم يحبون إدهانه ليدهنوا ، فهم لا يأمرونه نصحاً ؛ بل يريدون منه الادهان ويتوسلون بادهانه الى إدهانهم ، ويستعملونه لأغراضهم فى صورة الناصح ؛ وذلك لما نشأ من تكذيبهم بالحق ، فانه لم يبق فى قلوبهم غاية ينتهون إليها من الحق ؛ لا فى الحق المقصود ولا الحق الموجود ، لا خبراً عنه ، ولا أمراً به ، ولا اعتقاداً ، ولا اقتصاداً .

ثم قال : (ولا تطع كل حلاف مهين) الخ . ذكر أربع آيات كل آيتين جمعت نوعاً من الأخلاق الفاسدة المذمومة ، وجمع فى كل آية بين النوع المتشابه خبراً وطلباً ، فالحلاف مقرون بالمهين ؛ لأن الحلاف هو كثير الحلف ، وإنما يكون على الخبر أو الطلب ، فهو إما تصديق أو تكذيب ، أو حض أو منع ؛ وإنما يكثر الرجل ذلك فى خبره إذا احتاج أن يصدق ويوثق بخبره . ومن كان كثير الحلف كان كثير الكذب فى العهد محتاجاً الى الناس ، فهو من أذل الناس (حلاف مهين) حلاف فى أقواله ، مهين فى أفعاله .

وأما الهماز المشاء بنميم : فالهمز أقوى من اللمز وأشد — سواء كان همز الصوت أو همز حركة — ومنه « الهَمزَةُ » وهي نبرة من الحلق مثل التهوع ، ومنه الهمز بالعقب ، كما في حديث زمزم : « أنه همز جبريل بعقبه » . والفعال : مبالغة في الفاعل . فالهماز المبالغ في العيب نوعا وقدراً . القدرة من صورة اللفظ ، وهو الفعال . والنوع من مادة اللفظ وهو الهمزة . والمشاء بنميم هــو من العيب ، ولكنه عيب في القفا . فهو عيب الضعيف العاجز . فذكر العيــاب بالقوة ، والعياب بالضعف ، والعياب في مشهد . والعياب في مغيب . .

وأما (مناع للخير معتد أثيم) فان الظلم نوعان : ترك الواجب وهو منع الخير ، وتعــد على الغير وهو المعتدي . وأما الأثيم مع المعتدي فكقوله : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) .

وأما العتل الزنيم : فهو الجبار الفظ الغليظ الذي قــد صار من شدة تجبره وغلظه معروفا بالشر ، مشهوراً به ، له زنمة كزنمة الشاة .

ويشبه — والله أعلم — أن يكون الحلاف المهين الهماز المشاء بنميم من جنس واحد ، وهو في الأقوال وما يتبعهــا من الأفعال ، والمناع المعتدي الأثيم العتل الزنيم من جنس وهو في الأفعــال وما يتبعها من الأقوال . فالأول الغالب عــلى جانب الأعراض ، والثــاني الغالب على

جانب الحقوق فى الأحوال والمنافع ونحو ذلك . ووصفه بالظلم والبخل والكبر ، كما فى قوله : (إن الله لا يحب من كان مختالا فخوراً ، الذين يبخلون) الآية .

وقوله : (سنسمه على الخرطوم) فيه إطلاق يتضمن الوسم فى الآخرة وفي الدنيا أيضاً . فان الله جعل للصالحين سيما ، وجعل للفاجرين سيما . قال تعالى : (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) وقال يظهر : (ولو نشاء لأريناكهم ، فلعرفتهم بسيماهم) الآية . فجعل الارادة والتعريف بالسيما الذي يدرك بالبصر معلقاً على المشيئة ، وأقسم على التعريف فى لحن القول ، وهو الصوت الذي يدرك بالسمع . فدل على أن المنافقين لا بد أن يعرفوا في أصواتهم وكلامهم الذي يظهر فيه لحن قولهم ، وهذا ظاهر بين لمن تأمله في الناس ، من أهل الفراسة في الأقوال وغيرها مما يظهر فيها من التواقض والفحش وغير ذلك .

وأما ظهور ما فى قلوبهم على وجوههم فقد يكون وقد لا يكون ، ودل على أن ظهور ما فى باطن الانسان على فلتات لسانه أقوى من ظهوره على صفحات وجهه ؛ لأن اللسان ترجمان القلب ، فاظهاره لما أكنه أوكد ؛ ولأن دلالة اللسان قالية ، ودلالة الوجه حالية . والقول أجمع وأوسع للمعانى التى فى القلب من الحال ؛ ولهذا فضل من فضل — كابن قتيبة وغيره — السمع على البصر .

والتحقيق : أن السمع أوسع ، والبصر أخص وأرفع ، وإن كان إدراك السمع أكثر فادراك البصر أكمل ؛ ولهذا أقسم أنه لا بد أن يدركهم بسمعه ، وأمـا إدراكه إياهم بالبصر بسياهم فقـد يـكون وقد لا يكون . فأخبر سبحانه أنه لا بد أن يسم صاحب هـذه الأخلاق الخبيثة على خرطومه ، وهو أنفه الذي هو عضوه البارز : الذي يسبق البصر إليه عند مشاهدته ؛ لتـكون السيا ظاهرة مـن أول ما يرى ، وهذا ظاهر في الفجرة الظلمة : الذين ودعهم الناس اتقاء شرهم وفحشهم فان لهم سيما من شر يعرفون بها . وكذلك الفسقة وأهل الريب .

وقوله : (إنا بلوناهم) الخ . فيه بيان حال البخلاء ، وما يعاقبون به في الدنيا قبل الآخرة من تلف الأمـوال ، إما اغراقا وإما احراقا ، وإما نهباً وإما مصادرة ، وإمـا في شهوات الغي وإما في غـير ذلك مما يعـاقب به البخـلاء ، الذين يمنعون الحـق . وليس اقدام في صنائـع المعروف ، وهو قوله : (مناع للخير) وهو أحد نوعي الظلم ، كما أخبروا به عن نفوسهم في قولهم : (يا ويلنا انا كنا طاغين) وكما قال صلى الله عليه وسلم : « مطل الغنى ظلم » .

وتضمن عقوبة الظالم المـانع للحق ، أو متعدي الحق ، كما يعاقب الله مانع الزكاة وهو مناع الخـير ، وآكل الربا والميسر : الذي هو أكل المال بالباطل ، وكل منهما أخـبر الله في كتابه أنه يعاقبه بنقيض

قصده ، فهنـا أخبر بعقوبة تارك الحقوق ، وفى البقرة بعقوبة المرابى ، وهذه العقوبة تتناول من يترك هذا الواجب ، وفعل هـذا المحرم من المحتالين ، كما أخبر فى هذه السورة ، وكما هـو المشاهد في أهـل منع الحقوق المالية ، والحيل الربوية ، من العقوبات والمثلات .

فانه سبحانه إذا أنعم على عبد بباب من الخير وأمره بالانفاق فيه فبخل عاقبه بباب من الشر ، يذهب فيه أضعاف ما بخل به ، وعقوبته فى الآخرة مدخرة ، ثم اتبع ذلك بعقوبة المتكبر الذي هو من نوع العتل الزنيم ، الذي يدعى الى السجود والطاعة فيأبى ؛ ففيها عقوبة تارك الصلاة ، وتارك الزكاة . فتارك الصلاة هو المعتدي الأثيم ، العتل الزنيم . وتارك الزكاة الظالم البخيل .

وختمها بالأمر بالصبر الذي هـو جماع الخلق العظيم فى قوله : (فاصبر لحكم ربك) وذلك نص في الصبر على ما يناله من أذى الخلق وعلى المصائب السماوية . والصبر على الأول أشـد ، وصاحب الحوت ذهب مغاضبا لربه لأجل الأمر السماوي ولهذا قال : (وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم) الخ فآخرها منعطف على أول ما في قوله : (ما أنت بنعمة ربك بمجنـون) وقوله : (ويقولون إنه لمجنـون) والازلاق بالبصر هو الغايـة فى البغض ، والغضب ، والأذى . فالصبر

على ذلك نوع من الحلم ، وهو احتمال أذى الخلق ، وفى ذلك ما يدفع كيدهم وشرهم .

وما ذكره فى قصة أهل الجنة من أمر السخاء والجود ، وماذكره هنا من الحلم والصبر : هو جماع الخلق الحسن ، كما جمع بينهما فى قوله : (الذين ينفقون فى السراء والضراء) الآية . كما قيل :

بحلم وبذل ساد فى قومه الفتى وكونك إياه عليك يسير

فالاحسان الى الناس بالمال والمنفعة واحتمال أذاهم ، كالسخاء المحمود ، كما جمع بينهما فى قوله : (خذ العفو ، وأمر بالعرف ، وأعرض عن الجاهلين) ففي اخذه العفو من اخلاقهم احتمال أذاهم ، وهو نوعان : ترك مالك من الحق عليهم ، فأخذ العفو أن لا تطلب ما تركوه من حقك ، وأن لا تنهاهم فيما تعدوا فيه الحد فيك ، وإذا لم تأمرهم ولم تنههم فيما يتعلق [1]

---

(١) آخر ما وجد منها .

وقال :

هذه تفسير آيات أشكلت حتى لا يوجد فى طائفة من كتب التفسير إلا ما هو خطأ [فيها] .

منها قوله : (بأيكم المفتون) حار فيها كثير ، والصواب المأثور عن السلف . قال مجاهد : الشيطان . وقال الحسن : هم أولى بالشيطان من نبي الله . فبين المراد ، فانه يتكلم على اللفظ كعادة السلف في الاختصار مع البلاغة وفهم المعنى . وقال الضحاك : المجنون . فان من كان به الشيطان ففيه الجنون . وعن الحسن : الضال . وذلك أنهم لم يريدوا بالمجنون الذي يخرق ثيابه ويهذى ؛ بل لأن النبي صلى الله عليه وسلم خالف أهل العقل فى نظرهم ، كما يقال ما لفلان عقل .

ومثل هذا رموا به أتباع الأنبياء كقوله : (وإذا رأوهم قالوا : إن هؤلاء لضالون) ومثله فى هذه الأمة كثير يسخرون من المؤمنين ، ويرمونهم بالجنون والعظائم التى هم أولى بها منهم . قال الحسن لقد رأيت رجالا لو رأيتموهم لقلتم مجانين ، ولو رأوكم لقالوا هؤلاء شياطين ، ولو رأوا خياركم لقالوا هؤلاء لاخلاق لهم ، ولو رأوا شراركم لقالوا هؤلاء قوم لا يؤمنون

بيوم الحساب . وهذا كثير فى كلام السلف ؛ يصفون أهل زمانهم وما هم عليه من مخالفة من تقدم ، فما الظن بأهل زماننا .

والذين لم يفهموا هذا . قالوا الباء زائـدة ، قاله ابن قتيبة وغيره . وهذا كثير كقوله : (سيعلمون غداً من الكذاب الأشر) (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين) الآيات . (إن تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون ، فسوف تعلمون من يأتيه عذاب) الآية .

وقال :

فصـــــل

وللجماعة من الفضلاء كلام فى قوله تعالى : (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه) لم ابتدأ بالأخ ومن عادة العرب أن يبدأ بالأم؟ فلما سئلت عن هذا قلت : ان الابتداء يكون فى كل مقام بما يناسبه ، فتارة يقتضي الابتداء بالأعلى وتارة بالأدنى ، وهنا المناسبة تقتضي الابتداء بالأدنى لأن المقصود بيان فراره عن أقاربه مفصلا شيئاً بعد شيء ، فلو ذكر الأقرب أولا لم يكن فى ذكر الأبعد فائدة طائلة ، فانه يعلم انه اذا فر من الأقرب فر من الأبعد ، ولما حصل للمستمع استشعار الشـدة مفصلة ، فابتدىء بنفي الأبعد منتقلاً منه الى الأقرب ، فقيل أولا . (يفر المرء من أخيه) فعلم ان ثم شدة توجب ذلك . وقد يجوز أن يفر من غيره ، ويجوز أن لا يفر . فقيل (وأمه وأبيـه) فعلم ان الشدة اكبر من ذلك ، بحيث توجب الفرار من الأبوين .

ثم قيل (وصاحبته وبنيه) فعلم انهـا طامة بحيث توجب الفرار

مما لا يفر منهم الا فى غاية الشدة وهي الزوجة والبنون ، ولفظ صاحبته أحسن من زوجته .

قلت : فهذا فى الخبر ونظيره في الأمر ، قوله :(ففدية من صيام أو صدقة او نسك) وقوله : (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أوكسوتهم) فان الواجبات نوعان على الترتيب . فيقدم فيه الأعلى فالاعلى ، كما فى كفارة الظهار والقتل واليمين ، وعلى التخيير فابتدأ فيها بأخفها ليبين أنه كان مجزيا لا نقص فيه ، وإن ذكر الأعلى بعده للترغيب فيه لا للايجاب ، فانتقال القلب من العمل الأدنى الى الأعلى أولى من ان يؤمر بالأعلى ثم يذكر له الأدنى فيزدريه القلب .

ولهذا لما ذكر فى جزاء الصيد الأعلى ابتداء كان لنا فى ترتيبه روايتان ، واذا نصرنا المشهور قلنا قدم فيه الأعلى . لأن الأدنى بقدرته فى قوله : (اوكفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) .

ولهذا لما ابتدأ بالأثقل فى حدود المحاربين لم يكن عندنا على التخيير ، ولا على الترتيب ؛ بل بحسب الجرائم ، وليس فى لفظ الآية ما يقتضى التخيير كما يتوهمه طائفة من الناس ، فانه لم يقل الواجب او الجزاء هذا

أو هذا أو هذا ، كما قال : فكفارته هذا أو هذا أو هذا ، وكما قال : (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) وانما قال : انما جزاءهم هذا أو هذا أو هذا . فالكلام فيه نفي وإثبات : تقديره : ما جزاؤهم الا أحد الثلاثة ، كما قال في آية الصدقات : (انما الصدقات للفقراء والمساكين) أي ما هي إلا لهؤلاء .

وقد تقرر ان مثل هذا الخطاب يثبت للمذكور ما نفاه عن غيره ، فلما نفى الجواز لغير الأصناف اثبت الجواز لا الوجوب ولا الاستحقاق ، كما فهمه من اعتقد وجوب الاستيعاب من ظاهر الخطاب ، وهنا نفى ان يكون ما سوى أحد هذه جزاء ، فاثبت ان يكون جزاء المحارب احد هذه العقوبات . والمحاربون جملة ليسوا واحداً ، فظهر الفرق بين هذه الآية وبين الآيتين من وجوه :

« أحدها » أن المحاربين ذكروا باسم الجمع ، ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي توزيع الافراد على الافراد ، فلو قيل : جزاء المعتدين إما القتل واما القطع ، واما الجلد ، واما الصلب ، واما الحبس : لم يقتض هذا التخيير في كل معتد بين هذه العقوبات ، بل توزيع العقوبات على أنواعهم ، كذلك إذا قيل : جزاء المحاربين كذا ، أو كذا ، أو كذا ، أو كذا ، بخلاف قوله : (فكفارته) وقوله : (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة) .

« الثاني » أن المقصود نفي جواز ما سوى ، واثبات ضده ، وهي جواز المذكور فى الجملة ، وذلك أعم من أن يكون مخيراً أو معيناً ، بخلاف ما إذا لم يكن المقصود إلا مجرد الاثبات ؛ فان إثباته بصيغة التخيير يدل عليه . وهذا معروف في مواد الاثبات المحض ، أو مواد الحصر ، كما قال صلى الله عليه وسلم للخصم المدعي : « شاهداك أو يمينه » وفى لفظ : « ليس لك منه إلا ذلك » فحصر طريق الحق ، وليس الغرض التخيير .

وكذلك يقال : الواجب فى القتل القصاص أو الدية ، ولا تصح الصلاة إلا بوضوء أو تيمم ، ولا بد يوم الجمعة من الظهر أو الجمعة ، ولا يترك فى دار الاسلام إلا مسلم أو معاهد ، وسبب ذلك أنه إذا كان بعض المقصود الذي دل عليه اللفظ نفس ما سوى الأمور المذكورة ، كان مدلوله إثباتا يقتضى النفي ، وهو الوجود المشترك من هذه الأمور ، والقدر المشترك بينها أعم من ان يكون معينا أو مخيراً ، وأما إذا اثبت إبتداء فلو لم تكن مخيرة بل معينة ، ولم يدل اللفظ عليه كان تلبيسا .

« الوجه الثالث » وهو لطيف ان يقال : مفهوم (أو) إثبات التقسيم المطلق ، كما قلنا : إن الواو مفهومها التشريك المطلق بين المعطوف والمعطوف عليه ، فاما الترتيب : فلا ينفيه ولا يثبته ؛ إذ الدال

على مجرد المشترك لا يدل على المميز ، فكذلك (أو) هي للتقسيم المطلق ، وهو ثبوت أحد الأمرين مطلقا ، وذلك أعم من أن يثبت على سبيل التخيير بينه وبين الآخر ، أو على سبيل الترتيب ، أو على سبيل التوزيع ، وهو ثبوت هذا في حال ، وهذا في حال ، كما أنهم قالوا : هي في الطلب يراد بها الاباحة تارة ، كقولهم : تعلم النحو أو الفقه ، والتخيير أخرى ، كقولهم : كل السمك أو اللبن ، وأرادوا بالاباحة جواز الجمع ، وهي في نفسها تثبت القدر المشترك ، وهو أحد الاثنين . إما مع اباحة الآخر أو حظره ، فلا تدل عليه بنفسها ، بل من جهة المادة الخاصة ؛ ولهذا جمعنا بين القتل والصلب ، وبينه وبين القطع على رواية فان (او) لا تنفي ذلك ، فاذا كان حرف أو يدل على مجرد إثبات أحد المذكورات ، فهنا مسلكان :

« أحدها » أن يقال : إذا كانت في مادة الايجاب أفادت التخيير ، وإذا كانت في مادة الجواز أفادت القدر المشترك ، كما هو مشهور عن النحاة المتكلمين في معاني الحروف أنهم يقولون : يراد بها تارة الاذن في احد الشيئين مع حظر الآخر ، وتارة الاذن في أحدها وان ضم اليه الآخر ، كما ذكروه من الامثلة .

وحينئذ فهذه الآية في مادة الجواز ، لأن المنفي هو الجواز . فيكون

المثبت هو الجواز كما ذكرناه في آية الصدقات . بخلاف آية الكفارة ؛ فانها في مادة الوجوب .

« المسلك الثاني » أن يقال : لا فرق بين المادتين ـ الجواز والوجوب ؛ بل وفي الوجوب قد يباح الجمع . كما لو كفر بالجميع مع الغنى ؛ لكن يقال : دلالتها في الجميع على التفريق المطلق ضد دلالة (الواو) .

ثم إن لم يدل دليل على ترتيب ولا تعيين : جاز فعل كل واحد من الخصال ، لعدم ما يدل على التعيين والترتيب ، لا للدليل النافي لذلك ، كما في قوله : (فتحرير رقبة) فان الرقبة المعينة يجزي عتقها : كثبوت القدر المشترك فيها ، وعدم ما يوجب المعين ، لا لدليل دل على نفس المعين ؛ وإن دل دليل على التعيين ، والترتيب : قلنا به ، كما نقول بتقييد المطلق ، وليس تقييد المطلق رفعاً لظاهر اللفظ ، بل ضم حكم آخر اليه ، وهذا مسلك حسن في هذا الموضع ونظائره ؛ فانه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه ، فاذا قلنا في المحاربين بالتعيين لدليل خبري أو قياسي كان كالقول بالترتيب في الوضوء ، والايمان في الرقبة ونحوها .

سورة التكوير

وقال شيخ الاسلام

فصل

قوله : (وإذا الموءودة سئلت ، بأي ذنب قتلت) دليل على أنه لا يجوز قتل النفس إلا بذنب منها ، فلا يجوز قتل الصبي والمجنون ؛ لأن القلم مرفوع عنهما ، فلا ذنب لهما ، وهذه العلة لا ينبغي أن يشك فيها فى النهي عن قتل صبيان أهل الحرب ، وأما العلة المشتركة بينهم وبين النساء فكونهم ليسوا من أهل القتال على الصحيح الذي هو قول الجمهور ، أو كونهم يصيرون للمسلمين .

فأما التعليل بهذا وحده فى الصبي فلا ، والآية تقتضي ذم قتل كل من لا ذنب له من صغير وكبير ، وسؤالها توبيخ قاتلها ، وقوله في السورة : (إنه لقول رسول كريم) إلى قوله : (وما هو بقول شيطان رجيم) هو جبريل ، وهو نظير ما فى سورة الشعراء أنه تنزلت به الملائكة لا الشياطين ؛ بخلاف الافك ونحوه فانه تنزل به الشياطين ، فوقع الفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم والأفاك والشاعر والكاهن ، وبين الملك والشيطان ، والعلماء ورثة الأنبياء .

وقال شيخ الإسلام

في قوله تعالى : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العـالمين) أخبر أن مشيئتهم موقوفة على مشيئته ، ومع هذا فلا يوجب ذلك وجود الفعل منهم ؛ إذ أكثر ما فيه أنه جعلهم شائين ، ولا يقع الفعل منهم حتى يشاؤه منهم ، كما في قوله تعالى : (فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن يشاء الله) ومع هذا فلا بد من إرادة الفعـل منهم حتى يريد من نفسه إعانتهم وتوفيقهم .

فهنا أربع إرادات : إرادة البيان ، وإرادة المشيئة ، وإرادة الفعل وإرادة الاعانة . والله أعلم .

سورة الاعلى

قال الشيخ رحمه الله :

فصــــل

قال ابن فورك فى كتابه الذي كتبه إلى أبى اسحـاق الاسفرائينى يحكى ما جرى له [1] قال : وجرى فى كلام السلطان : أليس تقول : إنه يرى لا فى جهة ؟ فقلت : « نعم ، يرى لا فى جهة ، كما أنه لم يزل يرى نفسه لا فى جهة ، ولا من جهة ، ويراه غيره على ما يرى ورأى نفسه ، والجهة ليست بشرط فى الرؤية . وقلت أيضـاً : « المرئيـات المعقولة فيما بيننا هكذا نراهـا في جهة ومحل . والقضـاء بمجرد المعهود لا يمكن دون السبر والبحث ، لأنا كما لا نرى إلا فى جهة ومحل كذلك لم نر إلا متلوناً ذا قدر وحجم يحتمل المساحة ، والثقل ، ولا يخـلو من

---

(١) اول الكلام محله كتاب الاسماء والصفات ولاجل تفسيره لسورة وغير ذلك أثبتناه هنا .

حرارة ورطوبة أو يبوسة إذا لم يكن عرضاً لا يقبل التثنية والتأليف وغير ذلك . ومع هذا فلا عبرة بشيء من هذا » .

قال : ثم بلغني أن السلطان ذلك اليوم والليلة وثاني يوم يكرر على نفسه فى مجلسه : « كيف يعقل شيء لا فى جهة ؟ » . وما شغل القلب في أول الأمر وتربى عليه فان قلعه صعب ، والله المعين . غير أنه فرحت الكرامية بما كان منه فى ذلك . فلما رجعت إلى البيت فاذا أنا برقعة فيها مكتوب : « الاستاذ ! — أدام الله سلامته — على مذهبه أن الباري ليس فى جهة ، فكيف يرى لا في جهة ؟ »

فكتبت : « خبر الرؤية صحيح . وهي واجبة كما بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم . وفيه دلالة على أن الله يرى لا فى جهة ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال « لا تضامون في رؤيته » ، ومعناه : لا تضمكم جهة واحدة فى رؤيته ، فانه لا فى جهة » ، وكلاماً طويلا من كل وجه ملأت ظهر الرقعة وبطنها منه .

فلما ردت إليه أنفذها إلى حاكم البلد ، وهو أبو محمد الناصحي ، واستفتاه فيما قلته . فجمع قوماً من الحنفية ، والكرامية . فكتب هو — أعزك الله — بأن من قال بأن الله لا يرى في جهة مبتدع ضال وكتب أبو حامد المعتزلي مثله . وكتب إنسان بسطامى مؤدب في دار

صاحب الجيش مثله ، فردوا عليه . فأنفذ إلي ما فى ذلك المحضر الذي فيه خطوطهم ، وكتب إلي رقعة وقال فيها : « إنهم كتبوا هكذا ، فما تقول فى هذه الفتاوى ؟ »

فقلت : إن هؤلاء القوم يجب أن يسألوا عن مسائل الفقه التى يقال فيها بتقليد العامي للعالم . فأما معرفة الأصول والفتاوى فيها فليس من شأنهم ، وهم يقولون : إنا لا نحسن ذلك .

(قلت) : قول هؤلاء : « إن الله يرى من غير معاينة ومواجهة » قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة ، وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة .

والأخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم ترد عليهم ، كقوله فى الأحاديث الصحيحة : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضارون فى رؤيته » ؛ وقوله لما سأله الناس : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : « هل ترون الشمس صحواً ليس دونها سحاب ؟ » . قالوا : نعم . « وهل ترون القمر صحواً ليس دونه سحاب ؟ » . قالوا نعم . قال : « فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » .

فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئى بالمرئي ؛ فان الكاف — حرف

التشبيه ـــ دخل على الرؤية . وفي لفظ للبخاري « يرونه عياناً » . ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عياناً مواجهة ، فيجب أن نراه كذلك . وأما رؤية مالا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصورة في العقل ، فضلا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر .

ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية ، وقالوا : قولنا هو قول المعتزلة في الباطن ؛ فانهم فسرو الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة .

وأما قوله : إن الخبر يدل على أنهم يرونه لا في جهة ، وقوله : « لا تضامون » معناه لا تضمكم جهة واحدة في رؤيته فانه لا في جهة ، فهذا تفسير للحديث بما لا يدل عليه ، ولا قاله أحد من أئمة العلم ؛ بل هو تفسير منكر عقلا وشرعا ولغة .

فان قوله « لا تضامون » يروى بالتخفيف . أي : لا يلحقكم ضيم في رؤيته كما يلحق الناس عند رؤية الشيء الحسن كالهلال ، فانه قد يلحقهم ضيم في طلب رؤيته حين يرى ؛ وهو سبحانه يتجلى تجلياً ظاهراً فيرونه كما ترى الشمس والقمر بلا ضيم يلحقكم في رؤيته . وهذه الرواية المشهورة .

وقيل « لا تضامون » بالتشديد ، أي : لا ينضم بعضكم إلى بعض

كما يتضام الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال . وكذلك « تضارون » و « تضارون » .

فاما أن يروى بالتشديد ويقال : « لا تضامون » أي لا تضمكم جهة واحدة ، فهذا باطل ، لأن التضام انضمام بعضهم إلى بعض . فهو « تفاعل » كالتماس ، والتراد ، ونحو ذلك . وقد يروى « لا تضامون » بالضم والتشديد ، أي لا يضام بعضكم بعضاً .

وبكل حال فهو من « التضام » الذي هو مضامة بعضهم بعضاً . ليس هو أن شيئاً آخر لا يضمكم ، فان هذا المعنى لا يقال فيه « لا تضامون » ، فانه لم يقل « لا يضمكم شيء »

ثم يقال : الراءون كلهم فى جهة واحدة على الأرض . وإن قدر أن المرئى ليس فى جهة فكيف يجوز أن يقال : « لا تضمكم جهة واحدة » وهم كلهم على الأرض — أرض القيامة — أو فى الجنة ، وكل ذلك جهة ، ووجودهم نفسهم لا في جهة ومكان ممتنع حسا وعقلا .

وأما قوله : « هو يرى لا فى جهة فكذلك يراه غيره ، فهذا تمثيل باطل . فان الانسان [يمكن أن يرى] بدنه ، ولا يمكن أن يرى غيره إلا أن يكون بجهة منه ، وهو أن يكون أمامه سواء كان عالياً أو سافلا :

وقد تخرق له العادة فيرى من خلفه ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إني لأراكم من بعدي » ، وفي رواية « من بعد ظهري » ، وفي لفظ للبخاري « إني لأراكم من ورائي » ؛ وفي لفظ في الصحيحين « إني والله لأبصر من ورائي كما أبصر من بين يدي » . لكن هم بجهة منه ، وهم خلفه . فكيف تقاس رؤية الرائي لغيره على رؤيته لنفسه ؟

ثم تشبيه رؤيته هو برؤيتنا نحن تشبيه باطل . فان بصره يحيط بما رآه بخلاف أبصارنا .

وهؤلاء القوم أثبتوا ما لا يمكن رؤيته وأحبوا نصر مذهب أهل السنة والجماعة والحديث ، فجمعوا بين أمرين متناقضين . فان ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه يمتنع أن يرى بالعين لو كان وجوده في الخارج ممكناً ، فكيف وهو يمتنع ؟ وإنما يقدر في الأذهان من غير أن يكون له وجود في الأعيان ، فهو من باب الوهم والخيال الباطل .

ولهذا فسروا « الادراك » بالرؤية في قوله : (لا تدركه الأبصار) كما فسرتها المعتزلة . لكن عند المعتزلة هذا خرج مخرج المدح فلا يرى بحال ، وهؤلاء قالوا : لا يرى في الدنيا دون الآخرة .

والآية تنفي الادراك مطلقاً [دون الرؤية كما قال] ابن كلاب ،

وهذا أصح . وحينئذ فتكون الآية دالة على إثبات الرؤية ، وهو أنه يرى ولا يدرك ، فيرى من غير إحاطة ولا حصر . وبهذا يحصل المدح ، فانه وصف لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد وإن رأته ، وهو يدرك أبصارهم . قال ابن عباس ، وعكرمة بحضرته ، لمن عارض بهذه الآية : « ألست ترى السماء ؟ » . قال : « بلى » قال : « أفكلها ترى ؟ »

وكذلك قال : (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وهؤلاء يقولون : علمه شيء واحد لا يمكن أن يحاط بشيء منه دون شيء ، فقالوا : ولا يحيطون بشيء من معلومه . وليس الأمر كذلك ، بل نفس العلم جنس يحيطون منه بما شاء ، وسائره لا يحيطون به .

وقال : (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً) والراجح من القولين أن الضمير عائد إلى « ما بين أيديهم وما خلفهم » وإذا لم يحيطوا بهذا علماً وهو بعض مخلوقات الرب فأن لا يحيطوا علما بالخالق أولى وأحرى . قال تعالى : (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وقال : (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم ، لا يعلمهم إلا الله . جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم) ــ الآية

فاذا قيل (لا تدركه الأبصار) ، أي لا تحيط به ، دل على أنه

يوصف بنفي الاحاطة به مع إثبات الرؤية . وهذا ممتنع على قول هؤلاء فان هذا إنما يكون بزعمهم فيما ينقسم ، فيرى بعضه من بعض . فتكون هناك رؤية بلا إدراك وإحاطة ، وعندهم لا يتصور أن يرى إلا رؤيــة واحــدة متماثلة ، كما يقولونه فى كلامه : إنه شيء واحــد لا يتبعض ولا يتعدد . وفى الايمان به : انه شيء واحد لا يقبل الزيادة والنقصان .

وأما الادراك والاحاطة الزائد على مطلــق الرؤية فليس انتفاؤه لعظمة الرب عندهم ، بل لأن ذاته لا تقبل ذاك كما قالت المعتزلة : إنهــا لا تقبل الرؤية .

وأيضاً فهم والمعتزلة لا يريدون أن يجعلوا للابصــار إدرا كا غـير الرؤية . سواء اثبتت الرؤية أو نفيت . فان هــذا يبطل قول المعتزلة بنفى الرؤية ، ويبطل قول هؤلاء باثبات رؤية بلا معاينة ومواجهة .

فصــــــل

هذا مع أن ابن فورك هــو ممن يثبت الصفات الخبرية كالوجــه واليدين ، وكذلك المجيء والاتيان ، موافقة لأبى الحسن ، فان هذا قوله وقول متقدمي أصحابه .

فقال ابن فورك فيما صنف فى أصول الدين : فان سألت الجهمية عن الدلالة على أن القديم سميع بصير ، قيل لهم : قد اتفقنا على أنه حي تستحيل عليه الآفات ، والحي إذا لم يكن مأووفاً بآفات تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات كان سميعاً بصيراً .

وإن سألت فقلت : « أين هو ؟ » فجوابنا « انه فى السماء » كما أخبر في التنزيل عن نفسه بذلك ، فقال — عز من قائل — (أأمنتم من فى السماء)

وإشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رفعها إليه . وأنك لو سألت صغيرهم وكبيرهم فقلت : « أين الله ؟ » لقالوا : « انه فى السماء » ولم ينكروا لفظ السؤال بـ « أين » . لأن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الجارية التي عرضت للعتق فقال « أين الله ؟ » فقالت « فى السماء » مشيرة بها . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أعتقها ، فانها مؤمنة » ولو كان ذلك قولا منكراً لم يحكم بإيمانها ، ولأنكره عليها . ومعنى ذلك أنه فوق السماء ، لأن « فى » بمعنى فوق . قال الله تعالى (فسيحوا فى الأرض) ، اي فوقها .

قال : وان سألت « كيف هو ؟ » قلنا له : « كيف » سؤال عن صفته ، وهو ذو الصفات العلى — هو العالم الذي له العلم ، والقادر

الذي له القدرة ، والحي الذي له الحياة ، الذي لم يزل منفرداً بهـذه الصفات لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء .

(قلت) : فهذا الكلام هو موافق لما ذكره الأشعري في كتاب « الابانة » ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك . لكن ابن كلاب يقول : إن العلو والمباينة من الصفات العقلية . وأما هؤلاء فيقولون : كونه في السماء صفة خبرية كالمجيء والاتيان ، ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم .

والأشعري يبطل تأويل من تأول الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر بأنه لم يزل مستولياً على العرش وعلى كل شيء ، والاستواء مختص بالعرش . فلو كان بمعنى الاستيلاء لجاز أن يقال : « هو مستو على كل شيء وعلى الأرض وغيرها » كما يقال « إنه مستول عليها » ولما اتفق المسلمون على أن الاستواء مختص بالعرش . فهذا الاستواء الخاص ليس بمعنى الاستيلاء العام . وأين للسلطان جعل الاستواء بمعنى القهر والغلبة ، وهو الاستيلاء ؟ .

فيشبه — والله اعلم — أن يكون اجتهاده مختلفاً في هذه المسائل كما اختلف اجتهاد غيره . فأبو المعالي كان يقول بالتأويل ، ثم حرمه وحكى إجماع السلف على تحريمه . وابن عقيل له أقوال مختلفة ، وكذلك

لأبي حامد ، والرازي ، وغيرهم .

ومما يبين اختلاف كلام ابن فورك أنه في مصنف آخر قال : فان قال قائل : « أين هو ؟ » قيل : ليس بذي كيفية فنخبر عنها إلا أن يقول « كيف صنعه ؟ » ، فمن صنعه أنه يعز من يشاء ويذل من يشاء ، وهو الصانع للأشياء كلها .

فهنا أبطل السؤال عن الكيفية ، وهناك جوزه وقال : الكيفية هي الصفة ، وهو ذو الصفات ، وكذلك السؤال عن الماهية ، قال في ذلك المصنف : وإن سألت الجهمية فقالت « ما هو ؟ » يقال لهم : « ما » يكون استفهاما عن جنس أو صفه في ذات المستفهم . فان أردت بذلك سؤالا عن صفته فهو العلم ، والقدرة ، والكلام ، والعزة ، والعظمة .

وقال في الآخر : فان [قال] قائل « حدثونا عن الواحد الذي تعبدونه ما هو ؟ » قيل : إن أردت بقولك « ماجنسه ؟ » فليس بذي جنس . وإن أردت بقولك « ما هو ؟ » أي : أشيروا اليه حتى أدركه بحواسي ، فليس بحاضر للحواس . وان أردت بقولك : « ما هو ؟ » أي ، دلوني عليه بعجائب صنعته وآثار حكمته ، فالدلالة عليه قائمة . وان أردت بقولك « ما اسمه ؟ » فنقول : هو الله ، الرحمن ، الرحيم ، القادر ، السميع ، البصير .

[وهو] في هذا المصنف أثبت أنه على العرش بخلاف ما كان عليه قبل العرش. فقال: فان قال « فحدثونا عنه أين كان قبل أن يخلق ؟ » قيل « أين ؟ » تقتضي مكاناً ، والأمكنة مخلوقات ، وهو سبحانه لم يزل قبل الخلق والأماكن لا في مكان ولا يجري عليه وقت ولا زمان .

فان قال : « فعلى ما هو اليوم ؟ » قيل له : مستو على العرش كما قال سبحانه : (الرحمن على العرش استوى) .

وقال : فان قال قائل : « لم يزل الباري قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً ؟ » قيل : نعم. فان قال « فلم انكرتم ان يكون لم يزل خالقاً ؟ » قيل له : إن أردت بقولك « لم يزل خالقا ، أي لم يزل الخلق معه في قدمه ، فهذا خطأ ، لأن معنى الخلق أنه لم يكن ثم كان . فكيف يكون ما لم يكن ثم كان لم يزل موجوداً وإن أردت بقولك أن الخالق لم يزل وكان قادراً على أن يخلق الخلق ، فكذلك نقول ، لأن الخالق لم يزل والخلق لم يكن ثم كان ، وقد كان لم يزل قادراً على أن يخلق الخلق فهذا الجواب .

قال : فان قيل « إذا قلتم إنه الآن خالق فما أنكرتم أن يكون لم يزل خالقاً » ؟ قيل له : لا يلزم ذلك . وذلك أنه الآن مستو على

عرشه ، فلا يجب أن يكون لم يزل مستوياً على عرشه . فكذلك ما قلناه يناسبه .

فان قيل « الاستواء منه فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل لم يزل » ، قال قيل : والخلق منه فعل ، ويستحيل أن يكون الخلق لم يزل .

فهذا الكلام [ليس] إلا ببيان الذين يقولون : إنه استوى على العرش بعد أن لم يكن ، ويقولون بقدم صفة التكوين والخلق ، وأنه لم يزل خالقاً . فألزمهم : « أنا نقول فى الخلق ما نقوله نحن وأنتم فى الاستواء » . وهذا جواب ضعيف من وجوه :

(أحدها) : أنه فى الحقيقة ليس عنده أنه استوى بعد أن لم يكن ، كما قد بحثه مع السلطان ، بل هو الآن كما كان . فلا يصح القياس عليه .

(الثاني) : أنه قد سلم أنه لم يزل قادراً على أن يخلق الخلق ، وهذا يقتضي إمكان وجود المقدور فى الأزل . فانه اذا كان المقدور ممتنعاً لم تكن هناك قدرة ، فكيف يجعله لم يزل قادراً مع امتناع أن يكون المقدور لم يزل ممكناً ؟ بل المقدور عنده كان ممتنعاً ثم صار ممكناً بلا سبب حادث اقتضى ذلك .

(الثالث): أن قوله : « لأن معنى الخلق أنه لم يكن ثم كان ، فكيف يكون ما لم يكن ثم كان لم يزل موجوداً ؟ » ، فيقال : بل كل مخلوق فهو محدث مسبوق بعدم نفسه ، وما ثم قديم أزلي إلا الله وحده . وإذا قيل : « لم يزل خالقاً » فانما يقتضي قدم نوع الخلق ، و « دوام خالقيته » لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات . فيجب الفرق بين أعيان المخلوقات الحادثة بعد أن لم تكن ، فان هذه لا يقول عاقل إن منها شيئاً أزلياً . ومن قال بقدم شيء من العالم — كالفلك أو مادته — فانه يجعله مخلوقا يعنى أنه كان بعد أن لم يكن ؛ ولكن إذ أوجده القديم .

ولكن لم يزل فعالا خالقاً ، [ودوام خالقيته] من لوازم وجوده . فهذا ليس قولا بقدم شيء من المخلوقات ، بل هذا متضمن لحدوث كل ما سواه . وهذا مقتضى سؤال السائل له .

(الوجه الرابع) أن يقال : العرش حادث كائن بعد أن لم يكن ، لم يزل مستوياً عليه بعد وجوده . وأما الخلق فالكلام في نوعه ، ودليله على امتناع حوادث لا أول لها قد عرف ضعفه ، والله أعلم .

وكان ابن فورك في مخاطبة السلطان قصد إظهار مخالفة الكرامية ، كما قصد بنيسابور القيام على المعتزلة في استتابتهم ، وكما كفرهم عند

السلطان . ومن لم يعـدل في خصومه ومنـازعيه ويعذرهم بالخطـأ فى الاجتهاد ، بل ابتدع بدعة وعادى مـن خالفه فيها أو كفره ، فانه هو ظلم نفسه .

وأهل السنة والعلم والايمان يعلمون الحق ويرحمـون الخلق ؛ يتبعون الرسول فلا يبتدعون . ومن اجتهد فأخطأ خطأ يعذره فيـه الرسول عذروه . وأهل البدع ـــ مثل الخوارج ـــ يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم ويستحلون دمه . وهؤلاء كل منهم يرد بدعة الآخرين ، ولكن هو أيضاً مبتدع ، فيرد بدعة ببدعة ، وباطلا بباطل.

وكذلك ما حكاه من مناظراتهم له عند الوزير مجلساً بعـد مجلس هو من هذا الباب . فان المعتزلة والـكراميـة يقولون حقاً وباطلا وسنة وبدعة ، [كما أنه هـ] ـو أيضاً كذلك يقول حقاً وباطـلا [موافقة] لأبي الحسن . وأبو الحسن سلك فى مسألة الأسماء ، والأحكام ، والقدر ، مسلك الجهم بن صفوان ـــ مسلك المجبرة ومسلك غلاة المرجئة . فهؤلاء قدرية مجبرة والمعتزلة قدرية نافية . فوقع بينهـم غاية التضاد فى مسائل التعديل والتجويز ونحوها .

والله يحب الـكلام بعلم وعدل ويكره الـكلام بجهـل وظلم ، كما قال النبي صلى الله عليـه وسلم : «القضاة ثلاثة : قاضيان فى النار وقاض

في الجنة — رجل قضى للناس على جهل فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى به فهو فى الجنة » .

وقد حرم سبحانه الكلام بلا علم مطلقا ، وخص القول عليه بلا علم بالنهي ، فقال تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا) ، وقال تعالى : (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) .

وأمر بالعدل على أعداء المسلمين ، فقال : (كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى) .

فصل

وهو سبحانه وصف نفسه بالعلو . وهو من صفات المدح له بذلك والتعظيم ، لأنه من صفات الكمال ، كما مدح نفسه بأنه العظيم ، والعليم ، والقدير ، والعزيز ، والحليم ، ونحو ذلك . وأنه الحي

القيوم ، ونحـو ذلك من معـاني أسمائه الحسنى . فلا يجوز أن يتصف بأضداد هذه .

فلا يجوز أن يوصف بضد الحياة والقيومية والعلم والقدرة ، مثل الموت والنوم والجهل والعجز واللغوب . ولا بضد العزة وهو الذل ، ولا بضد الحكمة وهو السفه .

فكذلك لا يوصف بضد العلو وهو السفول ، ولا بضد العظيم وهو الحقير . بـل هو سبحانه منزه عن هذه النقائص المنافية لصفـات الكمال الثابتة له . فثبوت صفـات الكمال له ينفي اتصـافه بأضدادها ، وهي النقائص .

وهو سبحانه ليس كمثله شيء فيما يوصف به من صفات الكمال .

فهو منزه عن النقص المضاد لكماله ، ومنزه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته . ومعاني التنزيه ترجع الى هذين الأصلين . وقد دل عليها سورة الاخلاص التي تعدل ثلث القرآن بقوله : (قل هو الله أحد . الله الصمد) . فاسمه « الصمد » يجمع معـاني صفات الكمال ، كما قد بسط ذلك في تفسير هذه السورة وفي غير موضع . وهو كما في تفسير ابن أبي طلحة ، عن ابن عباس ، أنه المستوجب لصفات السؤدد ـــ العليم

الذي قد كمل في علمه ، الحكيم الذي قد كمل في حكمته ، الى غير ذلك مما قد بين .

وقوله « الأحد » يقتضي أنه لا مثل له ولا نظير ، (ولم يكن له كفواً أحد) .

وقد ذكرنا في غير موضع أن ما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات السلبية فلا بد أن يتضمن معنى ثبوتيا . فالكمال هو فى الوجود والثبوت ، والنفي مقصوده نفي ما يناقض ذلك . فاذا نفي النقيض الذي هو العدم والسلب لزم ثبوت النقيض الآخر الذي هو الوجود والثبوت .

وبينا هذا في آية الكرسى وغيرها مما فى القرآن، كقوله : (لاتأخذه سنة ولا نوم) ، فانه يتضمن كمال الحياة والقيومية . وقوله : (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) يتضمن كمال الملك . وقوله : (ولا يحيطون بشيء من علمه) يقتضي اختصاصه بالتعليم دون ما سواه .

والوحدانية تقتضي الكمال ، والشركة تقتضي النقص . وكذلك قوله : (ولا يؤده حفظهما) ، (وما مسنا من لغوب) ، (ولا تدركه الأبصار (ولا يعزب عنه مثقال ذرة) . وأمثال ذلك مما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن علوه من صفات المدح اللازمة له . فلا يجوز اتصافه بضد العلو ألبتة . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » ، ولم يقل [« تحتك »] . وقد تكلمنا على هذا الحديث فى غير هذا الموضع .

وإذا كان كذلك فالمخالفون للكتاب والسنة وما كان عليه السلف لا يجعلونه متصفا بالعلو دون السفول ؛ بل إما أن يصفوه بالعلو والسفول أو بما يستلزم ذلك ، وإما أن ينفوا عنه العلو والسفول . وهم نوعان .

فالجهمية القائلون بأنه بذاته فى كل مكان ، أو بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، لا يصفونه بالعلو دون السفول . فانه إذا كان فى مكان فالأمكنة منها عال وسافل . فهو فى العالي عال ، وفى السافل سافل . بل إذا قالوا إنه في كل مكان فجعلوا الأمكنة كلها محال له — ظروفا وأوعية جعلوها في الحقيقة أعلى منه . فان المحل يحوي الحال ، والظرف والوعاء يحوي المظروف الذي فيه ، والحاوي فوق المحوى .

والسلف والأئمة وسائر علماء السنة إذا قالوا « إنه فوق العرش ،

وإنه فى السماء فوق كل شيء » لا يقولون إن هناك شيئا يحويه أو يحصره ، أو يكون محلا له أو ظرفا ووعاء — سبحانه وتعالى عن ذلك بل هو فوق كل شيء ، وهو مستغن عن كل شيء وكل شيء مفتقر إليه . وهو عال على كل شيء ، وهو الحامل للعرش ولحملة العرش بقوته وقدرته . وكل مخلوق مفتقر إليه ، وهو غنى عن العرش وعن كل مخلوق .

وما فى الكتاب والسنة من قوله (أأمنتم من فى السماء) ونحو ذلك قد يفهم منه بعضهم أن « السماء » هي نفس المخلوق العالي — العرش فما دونه . فيقولون : قوله (فى السماء) بمعنى « على السماء » ، كما قال : (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) أي «على جذوع النخل» وكما قال : (فسيروا فى الأرض) أي « على الأرض » . ولا حاجة الى هذا ، بل « السماء » اسم جنس للعالي — لا يخص شيئا . فقوله (في السماء) أي « في العلو دون السفل » . وهو العلي الأعلى ، فله أعلى العلو ، وهو ما فوق العرش وليس هناك غيره — العلي الأعلى سبحانه وتعالى .

والقائلون بأنه فى كل مكان هو عندهم فى المخلوقات السفلية القذرة الخبيثة ، كما هو في المخلوقات العالية . وغلاة هؤلاء الاتحادية الذين يقولون « الوجود واحد » ؛ كابن عربى الطائى صاحب « فصوص

الحكم » ، و « الفتوحات المكية » ، يقولون « الوجود الواجب القديم هو الوجود المحدث الممكن » .

ولهذا قال ابن عربى فى « فصوص الحكم » :

« ومن أسمائه الحسنى « العلى » . على من ، وما ثم إلا هو ؟ وعن ماذا ، وما هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى « محدثات » هي العلية لذاتها وليست إلا هو .

إلى أن قال :

« فالعلى لنفسه هو الذي يكون له جميع الأوصاف الوجودية والنسب العدمية ، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . وليس ذلك إلا المسمى الله » .

فهو عنده الموصوف بكل ذم ، كما هو الموصوف بكل مدح .

وهؤلاء يفضلون عليه بعض المخلوقات ، فان فى المخلوقات ما يوصف بالعلو دون السفول كالسماوات . وما كان موصوفا بالعلو دون السفول كان أفضل مما لا يوصف بالعلو ، أو يوصف بالعلو والسفول .

وقد قال فرعون : (أنا ربكم الأعلى) . قال ابن عربى :

« ولما كان فرعون في منصب التحكم والخليفة بالسيف جاز في العرف الناموسي أن قال (أنا ربكم الأعلى) . أي، وإن كان أن الكل أربابا بنسبة ما فأنا الأعلى منهم بما أعطيته من الحكم فيكم . ولما علمت السحرة صدقه فيما قال لم ينكروه ، بل أقروا له بذلك وقالوا له : (اقض ما أنت قاض ، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا) ، فالدولة لك . فصح قول فرعون : (أنا ربكم الأعلى) .

فبهذا وأمثاله يصححون قول فرعون : (أنا ربكم الأعلى) ، وينكرون أن يكون الله عاليا ، فضلا عن أن يكون هو الأعلى ، ويقولون : « على من يكون أعلى ، أو عما ذا يكون أعلى ؟ » .

وهكذا سائر الجهمية يصفون بالعلو – على وجه المدح – ما هو عال من المخلوقات ، كالسماء ، والجنة ، والكواكب ، ونحو ذلك ، ويعلمون أن العالي أفضل من السافل ، وهم لا يصفون ربهم بأنه الأعلى ، ولا العلي ، بل يجعلونه في السافلات كما هو في العاليات .

والجهمية الذين يقولون « ليس هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا يشار إليه ألبتة ، هم أقرب إلى التعطيل والعدم ، كما أن أولئك أقرب إلى الحلول والاتحاد بالمخلوقات . فهؤلاء يثبتون موجوداً لكنه في الحقيقة المخلوق لا الخالق ؛ وأولئك ينفون فلا يثبتون وجوداً ألبتة ، لكنهم

يثبتون وجود المخلوقات ويقولون إنهم يثبتون وجود الخالق .

وإذا قالوا : نحن نقول : « هو عال بالقدرة أو بالقدر » ، قيل : هذا فرع ثبوت ذاته وأنتم لم تثبتوا موجوداً يعرف وجوده فضلا عن أن يكون قادراً أو عظيم القدر

وإذا قالوا : كان الله قبل خلق الأمكنة والمخلوقات موجوداً ، وهو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، ولم يكن هناك فوق شيء ولا عالياً على شيء فكذلك هو الآن ، قيل : هذا غلط ، ويظهر فساده بالمعارضة ثم بالحل وبيان فساده .

أما « الأول » ، فيلزمهم أن لا يكون الآن عالياً بالقدرة ولا بالقدر كما كان في الأزل . فانه إذا قدر وجوده وحده فليس هناك موجود يكون قادراً عليه ولا قاهراً له ولا مستولياً عليه ، ولا موجودا يكون هو أعظم قدراً منه .

فان كان مع وجود المخلوقات لم يتجدد له علو عليها كما زعموا ، فيجب أن يكون بعدها ليس قاهراً لشيء ولا مستولياً عليه ، ولا قاهراً لعباده ، ولا قدره أعظم من قدرها . وإذا كانوا يقولون هم وجميع العقلاء إنه مع وجود المخلوق يوصف بأمور إضافيه لا يوصف

بها إذا قدر موجوداً وحده علم أن التسوية بين الحالين خطأ منهم .

وقد اتفق العقلاء على جواز تجدد النسب والاضافات مثل المعية ، وإنما النزاع في تجدد ما يقوم بذاته من الأمور الاختيارية . وقد بين في غير هذا الموضع أن النسب والاضافات مستلزمة لأمور ثبوتيـة ، وأن وجودها بدون الأمور الثبوتية ممتنع .

والانسان إذا كان جالساً فتحول المتحول عن يمينه بعد أن كان عن شماله قيل « إنه عن شماله » . فقد تجدد من هذا فعل به تغيرت النسبة والاضافة . وكذلك من كان تحت السطح فصار فوقه فان النسبة بالتحتية والفوقية تجدد لما تجدد فعل هذا .

وإذا قيل « نفس السقف لم يتغير » ، قيل قد يمنع هذا ويقـال : ليس حكمه إذا لم يكن فوقه شيء كحكمه إذا كان فوقـه شيء . وإذا قيل عن الجالس « إنه لم يتغير » ، قيل : قد يمنع هذا ويقال : ليس حكمه إذا كان الشخص عن يساره كحكمه إذا كان عن يمينه ، فانه يحجب هذا الجانب ويوجب من التفات الشخص وغير ذلك ما لم يكن قبل ذلك .

وكذلك من تجدد له أخ أو ابن أخ بايلاد أبيه أو أخيه قد وجد هنا أمور ثبوتية . وهذا الشخص يصير فيه من العطف والحنو على هذا الولد المتجدد ما لم يكن قبل ذلك ، وهي الرحم والقرابة .

وبهذا يظهر الجواب الثاني ، وهو أن يقال :

العلو والسفول ونحو ذلك من الصفات المستلزمة للاضافة ، وكذلك الاستواء ، والربوبية ، والخالقية ، ونحو ذلك . فاذا كان غيره موجوداً فاما أن يكون عالياً عليه وإما أن لا يكون ، كما يقولون هم : إما أن يكون عالياً عليه بالقهر أو بالقدر أو لا يكون ، خلاف ما إذا قدر وحده ، فانهم لا يقولون إنه حينئذ قاهر ، [أو قادر ،] أو مستول عليه ، فلا يقال إنه عال عليه . وإن قالوا : « إنه قادر وقاهر » كان ذلك مشروطاً بالغير ، وكذلك علو القدر ، قيل : وكذلك علو ذاته ما زال عالياً بذاته لكن ظهور ذلك مشروط بوجود الغير . والالزامات مفحمة لهم .

وحقيقة قولهم إنه لم يكن قادراً فى الأزل ثم صار قادراً . يقولون لم يزل قادراً مع امتناع المقدور ، وإنه لم يكن الفعل ممكناً فصار ممكنا . فيجمعون بين النقيضين .

فصل

وأما الذين يصفونه بالعلو والسفول فالذين يقولون : هو فوق العرش وهو أيضاً في كل مكان ، والذين يقولون : إذا نزل كل ليلة فانه

يخلو منه العرش ، أو غيره من المخلوقات أكبر منه ، ويقولون : لا يمتنع أن يكون الخالق أصغر من المخلوق ، كما يقول شيوخهم : إنه لا يمتنع أن يكون الخالق أسفل من المخلوق . فهؤلاء لا يصفونه بأنه أكبر من كل شيء ، بل ولا هو — على قولهم — الكبير المتعال ، ولا هو العلى العظيم .

وقد بسط الرد على هؤلاء في « مسألة النزول » لما ذكر قول أئمة السنة مثل حماد بن زيد ، واسحق بن راهويه ، وغيرهما : « إنه ينزل ولا يخلو منه العرش » ذكر قول من أنكر ذلك من المتأخرين المنتسبين إلى الحديث والسنة ، وبين فساد قولهم شرعا وعقلاً .

وهؤلاء في مقابلة الذين ينفون النزول .

وإذا قيل : حديث النزول ونحوه ظاهره ليس [يحتمل التأويل] فهذا صحيح إذا أريد بالظاهر ما يظهر لهؤلاء ونحوهم [من أنه ينزل إلى أسفل] فيصير تحت العرش كما ينزل الانسان من سطح داره إلى أسفل . وعلى قول هؤلاء ولا يبقى حينئذ العلي ولا الأعلى ، بل يكون تارة أعلى وتارة أسفل — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وكذلك ماورد من نزوله يوم القيامة في ظلل من الغمام ، ومن نزوله

إلى الأرض لما خلقها ، ومن نزوله لتكليم موسى ، وغير ذلك ، كله من باب واحد . كقوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وقوله : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ، وقوله : (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) والنفاة المعطلة ينفون المجيء والاتيان بالكلية ويقولون : ما ثم إلا ما يحدث في المخلوقات ، والحلولية يقولون : إنه يأتي ويجيء بحيث يخلو منه مكان ويشغل آخر ، فيخلو منه ما فوق العرش ويصير بعض المخلوقات فوقه . فاذا أتى وجاء لم يصر على قولهم العلي الأعلى ، ولا كان هو العلي العظيم ، لا سيما إذا قالوا : إنه يحويه بعض المخلوقات فتكون أكبر منه ـــ سبحانه وتعالى عما يقول هؤلاء وهؤلاء علواً عظيما .

وكذلك قوله : (أأمنتم من في السماء) إن كان قد قال أحد : إنه في جوف السماء فهو شر قولا من هؤلاء ، ولكن هذا ما علمت به قائلاً معيناً منسوبا إلى علم حتى أحيكه قولا .

ومن قال : « إنه في السماء » فمراده أنه في العلو ، ليس مراده أنه في جوف الأفلاك ، إلا [أن بعض] الجهال يتوهم ذلك . وقد ظن طائفة أن هذا ظاهر اللفظ .

(الظاهر) ولا ريب أنه محمول على خلاف هذا بالاتفاق ؛ لكن هذا هو الذي يظهر لعامة المسلمين الذين يطلقون هذا القول ويسمعونه . أو هو مدلول اللفظ فى اللغة ، هو مما لا يسلم لهم كما قد يبسط فى مواضع .

وقد قال تعالى : (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) فاستثنى نفسه ، والعالم « من فى السموات والأرض » . ولا يجوز أن يقال هذا استثناء منقطع ، لأن المستثنى مرفوع ، ولو كان منقطعاً لكان منصوبا . والمرفوع على البدل ، والعامل فيه هو العامل فى المبدل منه وهو بمنزلة المفرغ ، كأنه قال « لا يعلم الغيب إلا الله » . فيلزم أنه داخل في « من فى السموات والأرض » .

وقد قدمنا أن لفظ « السماء » يتناول كل ما سما ، ويدخل فيه السموات ، والكرسي ، والعرش ، وما فوق ذلك . لأن هذا فى جانب النفى ، وهو لم يقل هنا : « السموات السبع بل عم بلفظ « السموات » . وإذا كان لفظ « السماء » قد يراد به السحاب ، ويراد به الفلك ، ويراد به ما فوق العالم ، ويراد به العلو مطلقاً ، فـ « السموات » جمع « سماء » وكل من فيا يسمى « سماء » وكل من فيا يسمى « أرضا » لا يعلم الغيب إلا الله .

وهو سبحانه قال « قل لا يعلم من » ولم يقل « ما » ، فانه لما اجتمع ما يعقل وما لا يعقل غلب ما يعقل وعبر عنه بـ « من » لتكون أبلغ : فانهم مع كونهم من أهل العلم والمعرفة لا يعلم أحد منهم الغيب إلا الله .

وهذا هو الغيب المطلق عن [جميع المخلوقين] الذي قال فيه (فلا يظهر على غيبه أحداً) . [والغيب المقيد ما علمه] بعض المخلوقات من الملائكة أو الجن أو الانس وشهدوه ، فانما هو غيب عمن غاب عنه ، ليس هو غيباً عمن شهده . والناس كلهم قد يغيب عن هذا ما يشهده هذا . فيكون غيباً مقيداً — أي غيباً عمن غاب عنه من المخلوقين ، لا عمن شهده ، ليس غيباً مطلقاً غاب عن المخلوقين قاطبة .

وقوله : (عالم الغيب والشهادة) أي عالم ما غاب عن العباد مطلقاً ومعيناً وما شهدوه ، فهو سبحانه يعلم ذلك كله .

والنفاة للعلو ونحوه من الصفات معترفون بأنه ليس مستندهم خبر الأنبياء — لا الكتاب ، ولا السنة ، ولا أقوال السلف — ولا مستندهم فطرة العقل وضرورته ، ولكن يقولون : معنا النظر العقلي . وأما أهل السنة المثبتون للعلو فيقولون : إن ذلك ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ، مع فطرة الله التي فطر العباد عليها وضرورة العقل ، ومع نظر العقل واستدلاله .

لكن الذين يقولون بأنه ينزل ولا يبقى فوق العرش ، وأنه يكون في جوف المخلوقات ، ونحو هؤلاء ، قد يقولون إن مستندهم في ذلك السمع ، وهو ما فهموه من القرآن ، أو من الأحاديث الصحيحة أو غير الصحيحة ، أو من أقوال السلف وهم أخطأوا من حيث نظروا — اقتصروا على فهمه من نص واحد ، كفهمهم من حديث النزول — ولم يتدبروا ما في الكتاب والسنة مما يصفه بالعلو والعظمة ونحو ذلك مما ينافي أن يكون شيء أعلى منه أو أكبر منه .

ويتدبروا أيضاً دلالة النص ، مثل نزوله إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر بأن الليل يختلف ، فيكون ليل أهل المشرق ونصفه وثلثه الآخر قبل ذلك في المغرب بقريب من يوم . فيلزم على قولهم أنه لا يزال تحت العرش ، وهو قد أخبر أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . وما ذكروه ينافي استواءه على العرش ، وأنه ليس فوق العرش ، كما قد بسط في مواضع .

فصل

« الأعلى » على وزن أفعل التفضيل ، مثل الأكرم ، والأكبر ، والأجل . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لما قال أبو سفيان

« أعل هبل ! أعل هبل ! » فقال النبي صلى الله عليه وسلم « ألا تجيبونه ؟ » قالوا : وما نقول ؟ قال : قولوا : الله أعلى وأجل ! » . وهو مذكور بأداة التعريف « الأعلى » مثل (وربك الأكرم) ، بخلاف ما إذا قيل « الله اكبر » فانه مُنَكَّر .

ولهذا معنى يخصه يتميز به ، ولهذا معنى يخصه يتميز به ، كما بين العلو ، والكبرياء ، والعظمة . فان هذه الصفات وإن كانت متقاربة ، بل متلازمة ، فبينها فروق لطيفة ؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تعالى : « العظمة إزاري والكبرياء ردائي . فمن نازعني واحداً منهما عذبته » . فجعل الكبرياء بمنزلة الرداء ، وهو أعلى من الازار .

ولهذا كان شعار الصلاة ، والأذان ، والأعياد والأماكن العالية ، هو التكبير . وهو أحد الكلمات التي هي أفضل الكلام بعد القرآن — سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله اكبر ، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ولم يجيء في شيء من الأثر بدل قول « الله اكبر » « الله أعظم » . ولهذا كان جمهور الفقهاء على أن الصلاة لا تنعقد إلا بلفظ التكبير . فلو قال : « الله أعظم » لم تنعقد به الصلاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم « مفتاح الصلاة الطهور . وتحريمها التكبير . وتحليلها التسليم » . وهذا

قول مالك ، والشافعي ، وأحمد ، وأبي يوسف ، وداود ، وغيرهم . ولو أتى بغير ذلك من الأذكار ــ مثل سبحان الله ، والحمد لله ــ لم تنعقد به الصلاة .

ولأن التكبير مختص بالذكر في حال الارتفاع ، كما ان التسبيح مختص بحال الانخفاض ، كما في السنن عن جابر بن عبد الله قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا علونا كبرنا وإذا هبطنا سبحنا ، فوضعت الصلاة على ذلك .

ولما نزل قوله : (فسبح باسم ربك العظيم) قال : اجعلوها في ركوعكم » ، ولما نزل (سبح اسم ربك الأعلى) قال : « اجعلوها في سجودكم » . وثبت عنه انه كان يقول في ركوعه « سبحان ربي العظيم » وفي سجوده « سبحان ربي الأعلى » ولم يكن يكبر في الركوع والسجود .

لكن قد كان يقرن بالتسبيح التحميد والتهليل ، كما ثبت في الصحيحين عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه وسجوده « سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، اللهم اغفر لي » يتأول القرآن ــ أي يتأول قوله : (فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا) . فكان يجمع بين التسبيح والتحميد .

وكذلك قد كان يقرن بالتسبيح فى الركوع والسجود التهليل ، كما فى صحيح مسلم عن عائشة قالت : افتقدت النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ، فظننت أنه ذهب إلى بعض نسائه ، فتحسست ثم رجعت، فاذا هو راكع أو ساجد يقول « سبحانك وبحمدك ، لا إله إلا أنت » . فقلت : بأبي أنت وأمي ! إني لفي شأن وإنك لفي شأن . .

ففي هذه الأحاديث كلها أنه كان يسبح فى الركوع والسجود ، لكن قد يقرن بالتسبيح التحميد والتهليل ، وقد يقرن به الدعاء . ولم ينقل انه كبر في الركوع والسجود .

وأما قراءة القرآن فيها فقد ثبت عنه انه قال : « إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً وساجداً » — رواه مسلم من حديث علي ، ومن حديث ابن عباس . وذلك ان القرآن كلام الله فلا يتلى الا فى حال الارتفاع والتكبير ايضاً محله حال الارتفاع .

وجمهور العلماء على أنه يشرع التسبيح في الركوع والسجود ، وروي عن مالك انه كره المداومة على ذلك لئلا يظن وجوبه . ثم اختلفوا في وجوبه . فالمشهور عن أحمد ، وإسحق ، وداود ، وغيرهم وجوبه . وعن أبي حنيفة ، والشافعي ، استحبابه .

والقائلون بالوجوب ، منهم من يقول : يتعين « سبحان ربى العظيم »

و « سبحان ربى الأعلى » للأمر بهما، وهو قول كثير من اصحاب أحمد : ومنهم من يقول : بل يذكر بعض الأذكار المأثورة .

والأقوى انه يتعين التسبيح ، إما بلفظ « سبحان » ، وإما بلفظ « سبحانك » ، ونحو ذلك . وذلك أن القرآن سماها « تسبيحاً » فدل على وجوب التسبيح فيها ، وقد بينت السنة أن محل ذلك الركوع والسجود ، كما سماها الله « قرآناً » وقد بينت السنة أن محل ذلك القيام. وسماها « قياماً » و « سجوداً » و « ركوعا » وبينت السنة علة ذلك ومحله .

وكذلك التسبيح ـــ يسبح فى الركوع والسجود . وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « سبحان ربى العظيم » و « سبحان ربى الأعلى » ؛ وانه كان يقول « سبحانك اللهم وبحمدك ، اللهم اغفر لي » ؛ و « سبحانك وبحمدك ، لا اله الا انت » . وفى بعض روايات أبي داود « سبحان ربى العظيم وبحمده » ، وفى استحباب هذه الزيادة عن أحمد روايتان . وفى صحيح مسلم عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى ركوعه وسجوده « سبوح قدوس ، رب الملائكة والروح » . وفي السنن انه كان يقول « سبحان ذي الجبروت ، والملكوت ، والكبرياء ، والعظمة » . فهذه كلها تسبيحات .

والمنقول عن مالك انه [كان يكره المداومة على ذلك . فان] كان كراهة المداومة على « سبحان ربي الأعلى والعظيم » فله وجه ، وان كان كراهة المداومة على جنس التسبيح فلا وجه له ، وأظنه الأول . وكذلك المنقول عنه إنما هو كراهة المداومة على « سبحان ربى العظيم » لئلا يظن انها فرض ؛ وهذا يقتضي أن مالكا انكر أن تكون فرضاً واجباً .

وهذا قوي ظاهر ، بخلاف جنس التسبيح ، فان أدلة وجوبه فى الكتاب والسنة كثيرة جداً . وقد علم انه صلى الله عليه وسلم كان يداوم على التسبيح بألفاظ متنوعة .

وقوله « اجعلوها في ركوعكم وفي سجودكم » يقتضى أن هذا محل لامتثال هذا الأمر ، لا يقتضى انه لا يقال إلا هي مع ما قد ثبت انه كان يقول غيرها .

والجمع بين صيغتى تسبيح بعيد ، بخلاف الجمع بين التسبيح ، والتحميد ، والتهليل والدعاء . فان هذه أنواع ، والتسبيح نوع واحد فلا يجمع فيه بين صيغتين .

وأيضاً قد ثبت فى الصحيح أنه قال : « أفضل الكلام بعد القرآن

أربع وهن من القرآن ـــ سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله إلا الله والله اكبر » . فهذا يقتضي أن هذه الكلمات أفضل من غيرها . فان جعل التسبيح نوعا واحداً فـ « سبحان الله » و « سبحان ربي الأعلى » سواء ، وان جعل متفاضلا فـ « سبحان الله » أفضل بهذا الحديث .

وأيضاً فقوله : (سبح اسم ربك الأعلى) و (فسبح باسم ربك العظيم) أمر بتسبيح ربه ، ليس أمراً بصيغة معينة . فاذا قال « سبحان الله وبحمده » « سبحانك اللهم وبحمدك » فقد سبح ربه الأعلى والعظيم . فان الله هو الأعلى ، وهو العظيم ، واسمه « الله » يتناول معاني سائر الأسماء بطريق التضمن ، وإن كان التصريح بالعلو والعظمة ليس هو فيه . ففى اسمه « الله » التصريح بالالهية ، واسمه « الله » أعظم من اسمه « الرب » . وفى صحيح مسلم عن أبي ذر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل : أي الكلام أفضل ؟ فقال : ما اصطفى الله لملائكته أو لعباده ـــ « سبحان الله وبحمده » .

فالقيام ، فيه التحميد [و] فى الاعتدال من الركوع ، وفي الركوع والسجود التسبيح ، وفى الانتقال التكبير ، وفى القعود التشهد وفيه التوحيد . فصارت الأنواع الأربعة في الصلاة .

والفاتحة أيضاً فيها التحميد والتوحيد . فالتحميد والتوحيد ركن يجب في القراءة ؛ والتكبير ركن فى الافتتاح ؛ والتشهد الآخر ركن في [القعود كما هو] المشهور عن أحمد ، وهو مذهب الشافعي ، وفيه التشهد المتضمن للتوحيد .

يبقى التسبيح ، وأحمد يوجبه فى الركوع والسجود ، وروي عنه أنه ركن ، وهو قوي لثبوت الأمر به فى القرآن والسنة . فكيف يوجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجيء أمر بها في الصلاة خصوصاً ولا يوجب التسبيح مع الأمر به فى الصلاة ، ومع كون الصلاة تسمى « تسبيحاً » ؟ وكل ما سميت به الصلاة من أبعاضها فهو ركن فيها ، كما سميت « قياماً » ، و « ركوعا » و « سجوداً » ، « وقراءة » ، وسميت أيضاً « تسبيحاً » .

ولم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ينفي وجوبه فى حال السهو كما ورد فى التشهد الأول أنه لما تركه سجد للسهو ؛ لكن قد يقال: لما لم يأمر به المسيء فى صلاته دل على أنه واجب ليس بركن . وبسط هذه المسائل له موضع آخر .

والمقصود هنا أن التسبيح قد خص به حال الانخفاض ، كما خص حال الارتفاع بالتكبير . فذكر العبد فى حال انخفاضه وذله ما يتصف به

الرب [مقابل] ذلك . فيقول فى السجود « سبحان ربي الأعلى » ، وفي الركوع « سبحان ربى العظيم » .

و « الأعلى » يجمع معاني العلو جميعها ، وأنه الأعلى بجميع معانى العلو . وقد اتفق الناس على أنه علي على كل شيء بمعنى أنه قاهر له ، قادر عليه ، متصرف فيه ، كما قال : (إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض)

وعلى أنه عال عن كل عيب ونقص ، فهو عال عن ذلك ، منزه عنه ، كما قال تعالى : (ولا تجعل مع الله إلهاً آخر فتلقى فى جهنم ملوماً مدحوراً ، أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً ، إنكم لتقولون قولا عظيماً ، ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا ، وما يزيدهم إلا نفوراً ، قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا . سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) فقرن تعاليه عن ذلك بالتسبيح .

وقال تعالى : (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون) وقالت الجن : (وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولداً)

وفى دعاء الاستفتاح : « سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك » . وفي الصحيحين أنه كان يقول فى آخر استفتاحه : « تباركت وتعاليت ، أستغفرك وأتوب إليك »

فقد بين سبحانه أنه تعالى عما يقول المبطلون وعما يشركون . فهو متعال عن الشركاء والأولاد ، كما أنه مسبح عن ذلك .

وتعاليه سبحانه عن الشريك هو تعاليه عن السمي ، والند ، والمثل فلا يكون شيء مثله .

وقد ذكروا من معاني العلو الفضيلة ، كما يقال : الذهب أعلى من الفضة . ونفى المثل عنه يقتضى أنه أعلى من كل شيء فلا شيء مثله . وهو يتضمن أنه أفضل وخير من كل شيء . كما أنه أكبر من كل شيء . وفى القرآن : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، آلله خير أما يشركون) . ويقول : (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) ويقول : (أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى) وقالت السحرة : (والله خير وأبقى)

وهو سبحانه يبين أن المعبودين دونه ليسوا مثله فى مواضع ، كقوله : (قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع

والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر ، فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون ، فذلكم الله ربكم الحق ، فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون ؟ كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون ، قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون ؟ قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق ، قل الله يهدى للحق ، أفمن يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى ، فما لكم ، كيف تحكمون ، وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، إن الله عليم بما يفعلون) .

وقال تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الله لغفور رحيم ، والله يعلم ما تسرون وما تعلنون ، والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون أموات غير أحياء ، وما يشعرون أيان يبعثون) وكذلك قوله في أثناء السورة (ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً ، هل يستوون ، الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعلمون ، وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير ، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم)

فهو سبحانه يبين أنه هو المستحق للعبادة دون ما يعبد من دونه

وأنه لا مثل له . ويبين ما اختص به من صفات الكمال وانتفائها عما يعبد من دونه . ويبين أنه يتعالى عما يشركون وعما يقولون من اثبات الأولاد والشركاء له .

وقال : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) وهم كانوا يقولون إنهم يشفعون لهم ، ويتقربون بهم .

لكن كانوا يثبتون الشفاعة بدون اذنه ، فيجعلون المخلوق يملك الشفاعة ، وهذا نوع من الشرك . فلهذا قال تعالى : (ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة) فالشفاعة لا يملكها احد غير الله .

كما روى ابن أبي حاتم عن السدي في قوله : (اذاً لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا) ، يقول : لا بتغت الحوائج من الله . وعن معمر ، عن قتادة : (لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا) لا بتغوا التقرب إليه مع أنه ليس كما يقولون . وعن سعيد ، عن قتادة : (لو كان معه آلهة كما يقولون) ، يقول : لو كان معه آلهة اذا لعرفوا له فضله ومزيته عليهم ولا بتغوا إليه ما يقربهم إليه . وروي عن سفيان الثوري : لتعاطوا سلطانه .

وعن أبي بكر الهذلي ، عن سعيد بن جبير : سبيلا الى أن يزيلوا ملكه . والهذلي ضعيف .

فقد تضمن العلو الذي ينعت به نفسه فى كتابه أنه متعال عما لا يليق به من الشركاء والأولاد ، فليس كمثله شيء . وهذا يقتضي ثبوت صفات الكمال له دون ما سواه .

وأنه لا يماثله غيره فى شيء من صفات الكمال ، بل هو متعال عن أن يماثله شيء . وتضمن أنه عال على كل ما سواه ، قاهر له ، قادر عليه ، نافذة مشيئته فيه ، وأنه عال على الجميع فوق عرشه . فهذه ثلاثة أمور في اسمه « العلى » .

واثبات علوه — علوه على ما سواه ، وقدرته عليه وقهره — يقتضي ربوبيته له ، وخلقه له ، وذلك يستلزم ثبوت الكمال . وعلوه عن الأمثال يقتضي أنه لا مثل له فى صفات الكمال .

وهذا وهذا يقتضي جميع ما يوصف به في الاثبات والنفي . ففي الاثبات يوصف بصفات الكمال ، وفى النفي ينزه عن النقص المناقض للكمال ، وينزه عن أن يكون له مثل فى صفات الكمال . كما قد دلت على هذا وهذا سورة الاخلاص — (قل هو الله أحد . الله الصمد) .

وتعاليه عن الشركاء يقتضي اختصاصه بالالهية ، وأنه لا يستحق

العبادة الا هو وحده . كما قال : (قل لو كان معه آلهــة كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا) أي وان كانوا ـــ كما يقولون ـــ يشفعون عنده بغير اذنه ويقربونكم إليــه بغير اذنه فهو الرب والاله دونهم . وكانوا يبتغون إليه سبيلا بالعبادة له والتقرب اليه . هذا اصح القولين . كما قال : (ان هذه تذكرة ، فمن شاء اتخذ الى ربــه سبيلا وما تشاءون الا أن يشاء الله) : وقال (انه تذكرة . فمن شاء ذكره) وقال : (أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب)

ثم قال : (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) فتعالى عن أن يكون معه إله غيره ، أو أحد يشفع عنده الا باذنه ، أو يتقرب اليــه أحد الا باذنه . فهذا هو الذي كانوا يقولون .

ولم يكونوا يقولون ان آلهتهم تقدر أن تمانعه أو تغالبه . بل هذا يلزم من فرض إله آخر يخلق كما يخلق ، وان كانوا هم لم يقولوا ذلك ، كما قال : (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض)

فقد تبين ان اسمه « الأعلى » يتضمن اتصافه بجميع صفات الكمال ، وتنزيهه عما ينافيها من صفات النقص ، وعن أن يكون له مثل ، وأنه لا اله الا هو ولا رب سواه .

فصـــــل

والأمر بتسبيحه يقتضي أيضاً تنزيهه عن كل عيب وسوء واثبات صفات الكمال له . فان [التسبيح] يقتضي التنزيه والتعظيم ، والتعظيم يستلزم اثبات المحامد التي يحمد عليها . فيقتضي ذلك تنزيهه ، وتحميده ، وتكبيره ، وتوحيده .

قال ابن أبي حاتم : حدثنا أبي ، ثنا ابن نفيل الحراني ، ثنا النضر ابن عربي ، قال : سأل رجل ميمون بن مهران عن « سبحان الله » . فقال : « اسم يعظم الله به ويحاشى به من السوء » .

وقال : حدثنا أبو سعيد الأشج ، ثنا حفص بن غياث ، عن حجاج عن ابن أبي مليكة ، عن ابن عباس قال « سبحان » ، قال : تنزيه الله نفسه من السوء . وعن الضحاك عن ابن عباس في قوله : (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا) قال عجب . وعن أبي الأشهب ، عن الحسن قال : « سبحان » اسم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه .

وقد جاء عن غير واحد من السلف مثل قول ابن عباس : انه

تنزيه نفسه من السوء » وروي فى ذلك حديث مرسل . وهو يقتضي تنزيه نفسه من فعل السيئات ، كما يقتضي تنزيهه عن الصفات المذمومة .

ونفي النقائص يقتضي ثبوت صفات الكمال ، وفيها التعظيم كما قال ميمون بن مهران « اسم يعظم الله به ويحاشى به من السوء » . وروى عبد بن حميد : حدثنا أبو نعيم ، ثنا سفيان ، عن عثمان بن عبد الله ابن موهب ، عن موسى بن طلحة قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التسبيح ، فقال : « إنزاهه عن السوء » . وقال حدثنا الضحاك ابن مخلد ، عن شبيب عن عكرمة ، عن ابن عباس : « سبحان الله » قال : تنزيهه .

حدثنا كثير بن هشام ، ثنا جعفر بن برقان ، ثنا يزيد بن الأصم قال : جاء رجل الى ابن عباس فقال : « لا إله إلا الله » نعرفها أنه لا إله غيره ، و « الحمد لله » نعرفها أن النعم كلها منه وهو المحمود عليها ، و « الله أكبر » نعرفها أنه لا شيء أكبر منه ، فما « سبحان الله » ؟ فقال ابن عباس : وما ينكر منها ؟ هي كلمة رضيها الله لنفسه ، وأمر بها ملائكته ، وفزع إليها الأخيار من خلقه .

فصـــــل

قوله : (الذي خـلق فسوى . والذي قدر فهـدى) . العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما ذكر وأن بينهما مغـايرة إما فى الذات وإما في الصفات .

وهو فى الذات كثير ، كقوله : (إن الذين آمنـوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) .

وأما فى الصفات فمثل هذه الآية . فان الذي خـلق فسوى هو الذي قدر فهدى ؛ لكن هـذا الاسم والصفة ليس هـو ذاك الاسم والصفة . ومثله قوله : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) ومثـله قوله : (الذين يؤمنون بالغيب ــ إلى قـوله ــ والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل مـن قبلك) . وقوله : (لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر) وقوله : (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ، والذين هم عـن اللغو معرضون) وقوله : (إلا المصلين . الذين هم على صلاتهـم دائمون ،

والذين في أموالهم حق معلوم ـــ الآيات) .

وقوله : (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ـــ الآيات) فانه [من صدق و] صبر ولم يسلم ولم يؤمن لم يكن ممن أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما .

وكثيراً ما تأتي الصفات بلا عطف ، كقوله : (هو الله الذي لا إله إلا هو ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن) ، وقوله : (قل أعوذ برب الناس . ملك الناس . إله الناس) .

وقد تجيء خبراً بعد خبر ، كقوله : (وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد ، فعال لما يريد) . ولو كان « فعال » صفة لكان معرفا بل هو خبر بعد خبر . وقوله : (هو الأول والآخر) خبر بعد خبر ، لكن بالعطف بكل من الصفات .

وأخبار المبتدأ قد تجيء بعطف وبغير عطف . وإذا ذكر بالعطف كان كل اسم مستقلا بالذكر ، وبلا عطف يكون الثاني من تمام الأول بمعنى . ومع العطف لا تكون الصفات إلا للمدح والثناء ، أو للمدح ، وأما بلا عطف فهو فى النكرات للتمييز ، وفى المعارف قد يكون للتوضيح .

و (الذي خلـق فسوى ، و الذي قـدر فهـدى ، والذي أخرج المرعى) ، وصف بكل صفة من هذه الصفات ، ومدح بها ، وأثنى عليه بها . وكانت كل صفة من هذه الصفات مستوجبة لذلك .

فصـــــل

قال تعالى : (الذي خلق فسوى) . فأطلق الخلق والتسوية ولم يخص بذلك الانسان . كما أطلق قوله بعد (والذي قدر فهدى) ، لم يقيده . فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات . وقد بين موسى عليه السلام شموله في قوله : (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) .

وقد ذكر المقيد بالانسان في قوله : (ياأيهـا الانسـان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك) .

وقد ذكر المطلق والمقيد في أول ما نزل من القرآن ، وهو قوله : (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) .

وفي جميع هذه الآيات ــ مطلقها ومقيدها والجامع بين المطلق والمقيد ــ قد ذكر خلقه ، وذكر هدايته وتعليمه بعـد الخلق ، كما قال في هذه السورة : (الذي خـلق فسوى ، والذي قدر فهدى) .

لأن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها ، فلا بد أن تهـدى إلى تلك الغـاية التى خلقت لهـا . فـلا تتم مصلحتهـا وما أريـدت له إلا بهدايتها لغاياتها .

وهذا مما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليهـا ، كما قال ذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء .

وقالت طائفة ـــ كجهم وأتبـاعه ـــ إنه لم يخـلق شيئاً لشيء . ووافقه أبو الحسن الأشعري ومن اتبعه من الفقهاء ـــ أتباع الأئمة . وهم يثبتون أنه مريد ، وينكرون أن تكون له حكمة يريدها .

وطائفة من المتفلسفة يثبتون عنايته وحـكمته ، وينكرون إرادته . وكلاهما تناقض . وقد بسط الـكلام على فساد قول هؤلاء فى غير هذا الموضع ، وأن منتهاهم جحد الحقائق .

فان هذا يقول : « لو كان له حكمة يفعل لأجلها لـكان يجب [أن يريد] الحـكمة وينتفع بهـا ، وهو منزه عـن ذلك » . وذاك يقول : « لو كان له إرادة لـكان يفعل لجر منفعة ؛ فان الارادة لا تعقـل إلا كذلك » . وأرسطو وأتباعـه يقولون : « لو فعل شيئاً لـكان الفعل لغرض ، وهو منزه عن ذلك » .

فيقال لهؤلاء : هـذه الحوادث المشهودة ألها محـدث أم لا ؟ فان قالوا « لا » فهو غاية المكابرة . وإذا جوزوا حدوث الحوادث بلا محدث فتجوزها بمحدث لا إرادة له أولى .

وإن قالوا « لها محدث » ثبت الفاعل . وإذا ثبت الخـالق المحدث فاما أن يفعل بارادة أو بغير إرادة . فان قالوا « يفعل بغير إرادة » كان ذلك أيضاً مكابرة . فان كل حركة فى العالم إنما صدرت عن إرادة .

فان الحركات إما طبعية ، وإما قسرية ، وإما إرادية . لأن مبـدأ الحركة إما أن يكون من المتحرك ، أو من سبب خارج . وما كان منها فاما أن يكون مع الشعور ، أو بدون الشعور . فما كان سببه من خارج فهو القسري ، وما كان سببه منها بلا شعور فهو الطبعي ، وما كان مع الشعور فهو الارادي . فالقسرى تابع للقاسر ، والذي يتحرك بطبعه ، كالماء والهواء والأرض ، هـو ساكن فى مركزه ؛ لكن إذا خرج عن مركزه قسراً طلب العود إلى مركزه ، فأصل حركته القسر . ولم تبق حركة أصلية إلا الأرادية . فكل حركة فى العالم فهي عن إرادة .

فكيف تكون جميع الحوادث والحركات بلا إرادة ؟ .

وأيضاً ، فاذا جوزوا أن تحدث الحوادث العظيمة عن فاعـل غير مريد فجواز ذلك عن فاعل مريد أولى .

وإذا ثبت أنه مريد قيل : إما أن يكون أرادها لحكمة ، وإما أن يكون أرادها لغير حكمة . [فان قالوا « لغير حكمة » كان] مكابرة . فان الارادة لا تعقل إلا اذا كان المريد قد فعل لحكمة يقصدها بالفعل .

وأيضاً ، فاذا جوزوا أن يكون فاعلا مريداً بلا حكمة فكونه فاعلا مريداً لحكمة أولى بالجواز .

وأما قولهم : « هذا لا يعقل إلا في حق من ينتفع ، وذلك يوجب الحاجة ، والله منزه عن ذلك » .

فان أرادوا أنه يوجب احتياجه إلى غيره أو شيء من مخلوقاته فهو ممنوع وباطل ؛ فان كل ما سواه محتاج إليه من كل وجه . وهو الصمد الغني عن كل ما سواه وكل ما سواه محتاج إليه ، وهو القيوم القائم بنفسه المقيم لكل ما سواه . فكيف يكون محتاجاً إلى غيره ؟

وإن أرادوا أنه تحصل له بالخلق حكمة هي أيضاً حاصلة بمشيئته فهذا لا محذور فيه ، بل هو الحق .

وإذا قالوا « الحكمة هي اللذة » ، قيل : لفظ « اللذة » لم يرد به الشرع ، وهو موهم ومجمل . لكن جاء الشرع بأنه « يحب » و « يرضى »

و « يفرح بتوبة التائبين » ونحو ذلك . فاذا أريد ما دل عليه الشرع والعقل فهو حق .

وإن قالوا : « الحكمة إما أن تراد لنفسها أو لحكمة » ، قيل : المرادات نوعان — ما يراد لنفسه ، وما يراد لغيره . وقد يكون الشيء غاية وحكمة بالنسبة الى مخلوق وهو مخلوق لحكمة أخرى . فلا بد أن ينتهي الأمر إلى حكمة يريدها الفاعل لذاتها .

والمعتزلة ومن وافقهم ، كابن عقيل وغيره ، تثبت حكمة لا تعود الى ذاته . وأما السلف فانهم يثبتون حكمة تعود اليه ، كما قد بين في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا ذكر قوله تعالى: (الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى) . والتسوية : جعل الشيئين سواء كما قال: (وما يستوى الأعمى والبصير) ، وقوله تعالى : (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم) و (سواء) وسط ، لأنه معتدل بين الجوانب .

وذلك أنه لا بد فى الخلق والأمر من العدل . فلا بد من التسوية بين المتماثلين ، فاذا فضل أحدهما فسد المصنوع ، كما فى مصنوعات العباد اذا بنوا بنياناً فلا بد من التسوية بين الحيطان ، اذ لو رفع حائط على

حائط رفعاً كثيراً فسد . ولا بد من التسوية بين جذوع السقف ، فلو كان بعض الجذوع قصيراً عن الغاية وبعضها فوق الغاية فسد . وكذلك اذا بنى صف فوق صف لابد من التسوية بين الصفوف، وكذلك الدرج المبنية. وكذلك اذا صنع لسقي الماء جداول ومساكب فلا بد من العدل والتسوية فيها. وكذلك اذا صنعت ملابس للآدميين فلا بد من أن تكون مقدرة على أبدانهم لا تزيد ولا تنقص . وكذلك ما يصنع من الطعام لا بد أن تكون أخلاطه على وجه الاعتدال ، والنار التي تطبخه كذلك . وكذلك السفن المصنوعة .

ولهذا قال الله لداود : (وقدر في السرد) ، أي لا تدق المسار فيقلق ، ولا تغلظه فيفصم ، واجعله بقدر .

فاذا كان هذا في مصنوعات العباد ــ وهي جزء من مصنوعات الرب ــ فكيف بمخلوقاته العظيمة التي لا صنع فيها للعباد . كخلق الانسان وسائر البهائم ، وخلق النبات ، وخلق السموات والأرض والملائكة.

فالفلك الذي خلقه وجعله مستديراً ما له من فروج ، كما قال تعالى : (الذي خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) ، وقال تعالى : (والسماء ذات الحبك) وقال :

(أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج)

فهو سبحانه سواهـا كما سوى الشمس والقمر وغـير ذلك مـن المخلوقات ، فعدل بين أجزائها . ولو كان أحـد جانبي السماء داخلا أو خارجاً لـكان فيها فروج ، وهي الفتوق والشقوق ، ولم يـكن سواها ، كمن بنى قبة ولم يسوهـا . وكذلك لو جعـل أحد جانبيهـا أطول أو أنقص ، ونحو ذلك .

فالعدل والتسوية لازم لجميع المخلوقات والمصنوعات . فمتى لم تصنع بالعدل والتسوية بين المتماثلين وقع فيها الفساد .

وهو سبحانه (الذي خلق فسوى) . قال أبو العـالية في قوله : (خلق فسوى) ، قال : سوى خلقهن وهذا كما قال تعالى : (فسواهن سبع سموات في يومين) .

فصـــــل

ثم اذا خلق المخلوق فسوى ، فان لم يهده الى تمـام الحكمة التي خلق لها فسد . فلا بد أن يهدى بعد ذلك الى ما خلق له .

وتلك الغاية لا بد أن تكون معلومة للخالق . فان العلة الغائية هي أول في العلم والارادة ، وهي آخر في الوجود والحصول .

ولهذا كان الخالق لا بد أن يعلم ما خلق . فانه قد أراده ،وأراد الغاية التي خلقه لها ، والارادة مستلزمة للعلم . فيمتنع أن يريد الحي ما لا شعور له به .

والصانع اذا أراد أن يصنع شيئاً فقد علمه وأراده ، وقدر في نفسه ما يصنعه ، والغاية التي ينتهي اليها ، وما الذي يوصله الى تلك الغاية .

والله سبحانة قدر وكتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم ، كما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء » .

وفي البخاري عن عمران بن حصين ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض » — وفي رواية « ثم خلق السموات والأرض » .

فقد قدر سبحانه ما يريد أن يخلقه من هذا العالم حين كان عرشه على الماء إلى يوم القيامة ، كما في السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « أول ما خلق الله القلم . فقال : اكتب . فقال بما أكتب ؟ فقال : اكتب ما يكون إلى يوم القيامة » .

وأحاديث تقديره سبحانه وكتابته لما يريد أن يخلقه كثيرة جداً .

روى ابن [أبي] حاتم عن الضحاك أنه سئل عن قوله : (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ، فقال ، قال ابن عباس : إن الله قدر المقادير بقدرته ودبر الأمور بحكمته ، وعلم ما العباد صائرون اليه ، وما هو خالق وكائن من خلقه ، فخلق الله لذلك جنة وناراً ، فجعل الجنة لأوليائه وعرفهم وأحبهم وتولاهم ووفقهم وعصمهم . وترك أهل النار استحوذ عليهم إبليس وأضلهم وأزلهم .

فخلق لكل شيء ما يشاكله في خلقه ... ما يصلحه من رزقه في بر أو في بحر . فجعل للبعير خلقاً لا يصلح شيء من خلقه على غيره من الدواب . وكذلك كل دابة خلق الله له منها ما يشاكلها في خلقها ، فخلقه مؤتلف لما خلقه له غير مختلف .

قال ابن أبي حاتم : ثنا أبي . ثنا يحيى بن زكريا بن مهران القزاز

نا حبان بن عبيد الله قال : سألت الضحاك عن هذه الآية (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ، قال الضحاك ، قال ابن عباس ، فذكره .

وقال : حدثنا أبو سعيد الأشج ، ثنا طلحة بن سنان ، عن عاصم . عن الحسن قال : من كذب بالقدر فقد كذب بالحق . خلق الله خلقاً ، وأجل أجلا ، وقدر رزقا ، وقدر مصيبة ، وقدر بلاء ، وقدر عافية . فمن كفر بالقدر فقد كفر بالقرآن .

وقال حدثنا الحسن بن عرفة ، ثنا مروان بن شجاع الجزري ، عن عبد الملك بن جريج ، عن عطاء بن أبي رباح قال : أتيت ابن عباس وهو ينزع من زمزم وقد ابتلت أسافل ثيابه ، فقلت له : قد تكلم فى القدر . فقال : أو [قد] فعلوها ؟ قلت : نعم . قال : فو الله مانزلت هذه الآية إلا فيهم : (ذوقوا مس سقر ، انا كل شيء خلقناه بقدر) أولئك شرار هذه الأمة ، فلا تعودوا مرضاهم ، ولا تصلوا على موتاهم . ان رأيت أحداً منهم فقأت عينيه بأصبعي هاتين .

وقال أيضاً : حدثنا علي بن الحسين بن الجنيد (١) ، حدثنا سهل الخياط ، ثنا أبو صالح الحداني ، ناحبان بن عبيد الله قال : سألت

(١) فى الاصل « الجند » و « الحداني » .

الضحاك عن قوله : (ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى انفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأهـا) . قال ، قال ابن عباس: إن الله خلق العرش فاستوى عليه ، ثم خلق القلم فأمره ليجري باذنه — وعظم القلم كقدر ما بين السماء والأرض — فقال القلم : بما ، يارب ! أجرى ؟ فقال . « بما أنا خالق وكائن فى خلقى من قطر أو نبات أو نفس أو أثر .... يعنى به العمل — أو رزق أو أجل » . فجرى القلم بما هو كائن الى يوم القيامة . فأثبته الله في الكتاب المكنون عنده تحت العرش .

فصل

فقوله سبحانه : (والذي قدر فهدي) يتضمن انه قدر ما سيكون المخلوقات . وهداها اليه . علم مايحتاج اليه الناس والدواب من الرزق . فخلق ذلك الرزق وسواه ، وخلق الحيوان وسواه وهداه الى ذلك الرزق . وهدى غيره من الأحياء أن يسوق اليه ذلك الرزق .

وخلق الأرض . وقدر حاجتها الى المطر ، وقدر السحاب وما تحمله من المطر . وخلق ملائكة هداهم ليسوقوا ذلك السحاب الى تلك الأرض

فيمطر المطر الذي قدره . وقدر ما نبت بها من الرزق ، وقــدر حاجة العباد الى ذلك الرزق . وهداهم الى ذلك الرزق ، وهــدى من يسوق ذلك الرزق اليهم .

وقد ذكر المفسرون أنواعا من تقديره وهدايته : فروى ابن جرير ، وابن أبي حاتم ، وغيرهما ، بالاسناد الثابت عن مجاهــد في قوله : (قــدر فهدى) ، قال : الانسان للشقاوة والسعادة ، وهــدى الانعام لمراتعها . وكذلك رواه عبد بن حميد في تفسيره ، قال : هــدى الانسان للسعادة والشقاوة ، وهدى الأنعام لمراتعها .

وقال حدثنا يونس ، عن شيبان عن قتادة : (الذي قدر فهدى) ، قال : « لا والله ! ما اكره الله عبداً على معصية قط ولا عــلى ضلالة ، ولا رضيها له ولا أمره ، ولكن رضي لـكم الطاعة فأمركم بها ، ونهاكم عن معصيته » .

(قلت) : قتادة ذكر هذا عند هذه الآية ليبين ان الله قدر ما قدره من السعادة والشقاوة ، كما قال الحسن وقتادة ، وغيرهما من أئمة المسلمين ، فانهم لم يكونوا متنازعين . فما سبق من سبق تقدير الله ، وإنمــا كان نزاع بعضهم في الارادة وخلق الافعال .

وانما نازع في التقــدير السابق والكتاب أولئــك الذين تبرأ منهم الصحابة كابن عمر ، وابن عباس ، وغيرهما .

وذكر قتادة أن الله لم يكره أحداً على معصية. وهذا صحيح ، فان أهل السنة المثبتين للقدر متفقون على ان الله لا يكره أحداً على معصية كما يكره الوالي والقاضي وغيرهما للمخلوق على خلاف مراده ــ يكرهونه بالعقوبة والوعيد. بل هو سبحانه يخلق إرادة العبد للعمل وقدرته وعمله ، وهو خالق كل شيء .

وهذا الذي قاله قتادة قد يظن فيه انه من قول القدرية ، وأنــه لسبب مثل هذا اتهم قتادة بالقدر ، حتى قيل : إن مالــكا كره لمعمر أن يروى عنه التفسير لكونه اتهم بالقدر .

وهذا القول حق ، ولم يعرف أحد من السلف قال « إن الله أكره أحداً على معصية » .

بل أبلغ من ذلك أن لفظ « الجبر » منعوا من اطلاقه ، كالأوزاعي ،

والثوري ، والزبيدي ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم . نهوا عن ان يقال « ان الله جبر العباد » ، وقالوا : إن هذا بدعة في الشرع ، وهو مفهم للمعنى الفاسد .

قال الأوزاعي وغيره : ان السنة جاءت بـ « جبل » ولم تأت بـ « جبر » فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لأشج عبد القيس : « ان فيك لخلقين يحبها الله — الحلم والأناة » . فقال : أ خلقين تخلقت بهما أم خلقين جبلت عليهما ؟ فقال : « بل خلقين جبلت عليهما » . قال : الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبها الله .

وقال الزبيدي وغيره : إنما يجبر العاجز — يعنى الجبر الذي هو بمعنى الاكراه — كما تجبر المرأة على النكاح ؛ والله أجل وأعظم من ان يجبر أحداً — يعنى انه يخلق ارادة العبد فلا يحتاج الى إجباره .

فالزبيدي وطائفة نفوا « الجبر » وكان مفهومه عندهم هذا .

وأما الاوزاعى ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهما ، فكرهوا ان يقال « جبر » وان يقال « لم يجبر » ، لأن « الجبر » قد يراد به الاكراه . والله لا يكره احداً .

وقد يراد به أنه خالق الارادة ، كما قال محمد بن كعب : « الجبار هو الذي جبر العباد على ما أراد » . و« الجبر » بهذا المعنى صحيح .

وقول مجاهد فى قوله : (قدر فهدى) : « هدى الانسان للسعادة والشقاوة » يبين أن هذا عنده مما دخل فى قوله : (قدر فهدي) .

اي هدى السعداء الى السعادة التى قدرها ، وهدى الاشقياء الى الشقاء الذي قدره .

وهكـذا قال مجاهـد فى قوله : (إنـا هدينـاه السبيل) ، قال : السعادة والشقاوة .

وقال عكرمة : سبيل الهدى . رواها عبد بن حميد .

وكذلك روى ابن أبي حاتم عن مجاهد فى قوله : (وهديناه النجدين) قال : الشقاوة والسعادة .

وقد قال هو وجماهير السلف : (وهديناه النجدين) : أي الخير والشر . رواه ابن ابي حاتم عن ابن مسعود . ثم قال : وروي عن علي ابن أبي طالب ، وابن عباس فى احدى [1] ، وشقيق بن سلمة ، وأبي صالح ، ومجاهد ، والحسن ، ومحمد بن كعب ، وعكرمة ، وشرحبيل بن سعيد ، وابن سنان الرازي ، والضحاك ، وعطاء الخراسانى ، وعمرو بن قيس الملائى ، نحو ذلك .

وروي عن محمد بن كعب القرظى قال : الحق والباطل .

---

(١) بياض بالاصل

وهذا كلام مجمل فيه ما هو متفق عليه ، وهو انه يبين للناس ما أرسله من الرسل ، ونصبه من الدلائل والآيات ، وأعطاهم من العقول ـــ طريق الخير والشر ـــ كما في قوله : (وأما ثمود فهديناهم) .

وأما ادخال الهدى الذى هو الالهام في ذلك ، بمعنى انه هدى المؤمن الى ان يؤمن ويعمل صالحاً الى ان يسعد بذلك ، وهدى الكافر الى ما يعمله الى أن يشقى بذلك ، فهذا منهم من يدخله فى الآية ، كمجاهد وغيره ويدخله فى قوله : (انا هديناه السبيل) . وعكرمة وغيره يخرجون ذلك عن معنى هذه الآية وان كانوا مقرين بالقدر .

ومن قال : « هدى » بمعنى بين فقط ، فقد هدى كل عبد الى نجد الخير والشر جميعاً ، أي بين له طريق الخير والشر .

ومن أدخل فى ذلك السعادة والشقاوة يقول : في هذا تقسيم ، أي هذه الهداية عامة مشتركة ، وخص المؤمن بهداية الى نجد الخير . وخص الكافر بهداية الى نجد الشر .

ومن لم يدخل ذلك فى الآية قد يحتجون بحديث من مراسيل الحسن قال : ذكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول : « يا أيها الناس : إنما هما النجدان ـــ نجد الخير ، ونجد الشر . فما يجعل نجد الشر أحب اليكم من نجد الخير ؟ » .

ويحتجون بأن إلهام الفاجر طريق الفجور لم يسمه هدى ، بل سماه ضلالا ، والله امتن بأنه هدى .

وقد يجيب الآخر بأن يقول : هو لا يدخل في الهدى المطلق ، لكن يدخل في الهدى المقيد ، كقوله : (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وكما في لفظ البشارة ، قال : (فبشرهم بعذاب أليم) — ولفظ الايمان ، فقال : (يؤمنون بالجبت والطاغوت) .

وهذان القولان في قوله : (فألهمها فجورها وتقواها) قيل : هو البيان العام ، وقيل : بل ألهم الفاجر الفجور والتقي التقوى .

وهذا في تلك الآية أظهر ، لأن الالهام استعماله مشهور في إلهام القلوب ، لا في التبيين الظاهر الذي تقوم به الحجة .

وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم حصيناً الخزاعي لما أسلم أن يقول : « اللهم ! ألهمني رشدي وقني شر نفسي » . ولو كان الالهام بمعنى البيان الظاهر لكان هذا حاصلا للمسلم والكافر .

قال ابن عطية : و (سوى) معناه عدل وأتقن حتى صارت الأمور مستوية ، دالة على قدرته ووحدانيته .

وقرأ جمهور القراء (قدر) بتشديد الدال . فيحتمل ان يكون

من القـدر والقضـاء ، ويحتمل أن يكون من التقـدير والموازنـة بين الأشياء .

قلت : هما متلازمان ، لأن التقـدير الأول يسمى تقـديراً ؛ لأن ما يجري بعد ذلك يجري على قدره ، فهو موازن له ومعادل له .

قال : وقرأ الكسائي وحـده بتخفيف الدال ، فيحتمل أن يكون بمعنى القدرة ، ويحتمل أن يكون من التقدير والموازنة » .

قلت : وهذا قول الأكثرين أنهما بمعنى واحد .

قال ابن عطية : وقوله (فهدى) عام لوجوه الهدايات في الانسان والحيوان . وقد خصص بعض المفسرين أشياء من الهـدايات ، فقـال الفراء : معناه هدى وأضل . واكتفى بالواحد لدلالتها على الأخرى . قال ، وقال مقاتل ، والكلبي : هدى إلى وطيء الذكور للاناث . وقيل هدى المولود عند وضعه إلى مص الثدي . وقال مجاهد : هدى النـاس للخير والشر ، والبهائم للمراتع .

قال ابن عطية : « وهذه الأقوال مثالات ، والعموم في الآية أصوب في كل تقدير وفي كل هداية » .

وقد ذكر أبو الفرج بن الجوزي هذه الأقوال وغيرها ، فذكر

سبعة أقوال : قدر السعادة والشقاوة ، وهدى للرشد والضلالة ، قاله مجاهد . وقيل : جعل لكل دابة ما يصلحها وهداها إليه ، قاله عطاء . وقيل : قدر مدة الجنين فى الرحم ثم هداه للخروج ، قاله السدى . وقيل : قدرهم ذكراناً وإناثاً وهدى الذكور لاتيان الاناث ، قاله مقاتل . وقيل : قدر فهدى وأضل ، فحذف « وأضل » لأن فى الكلام ما يدل عليه ، حكاه الزجاج . وقيل : قدر الأرزاق وهدى إلى طلبها ؛ وقيل ، قدر الذنوب فهدى إلى التوبة ، حكاها الثعلبي .

قلت : القول الذي حكاه الزجاج هو قول الفراء ، وهو من جنس قوله : « إن نفعت وإن لم تنفع » ، ومن جنس قوله « سرابيل تقيكم الحر والبرد » . وقد تقدم ضعف مثل هذا ، ولهذا لم يقله أحد من المفسرين .

والأقوال الصحيحة هي من باب المثالات ، كما قال ابن عطية .

وهكذا كثير من تفسير السلف — يذكرون من النوع مثالا لينبهوا به على غيره ، أو لحاجة المستمع إلى معرفته ، أو لكونه هو الذي يعرفه ، كما يذكرون مثل ذلك في مواضع كثيرة . كقوله : (ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد) ، وقوله : (وآخرين منهم) وقوله : (فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه) ، وقوله : (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات)

وكذلك تفسير : (الشفع والوتر) و (شاهد ومشهود) وغير ذلك ، وقوله : (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) وأمثال ذلك كثير من تفسيرهم هو من باب المثال .

ومن ذلك قولهم : إن « هذه الآية نزلت فى فلان وفلان » فهذا يمثل بمن نزلت فيه — نزلت فيه أولا وكان سبب نزولها — لايريدون به أنها آية مختصة به ، كآية اللعان ، وآية القذف ، وآية المحاربة ، ونحو ذلك . لا يقول مسلم إنها مختصة بمن كان نزولها بسببه .

واللفظ العام وإن قال طائفة إنه يقصر على سببه فمرادهم على النوع الذي هو سببه — لم يريدوا بذلك أنه يقتصر على شخص واحد من ذلك النوع .

فلا يقول مسلم إن آية الظهار لم يدخل فيها الا أوس بن الصامت ، وآية اللعان لم يدخل فيها الا عاصم بن عدي ، أو هلال بن أمية : وأن ذم الكفار لم يدخل فيه الا كفار قريش ؛ ونحو ذلك ، مما لا يقوله مسلم ولا عاقل .

فان محمداً صلى الله عليه وسلم قد عرف بالاضطرار من دينه أنه مبعوث الى جميع الانس والجن ، والله تعالى خاطب بالقرآن جميع

الثقلين ، كما قال : (لأنذركم به ومن بلغ) . فكل من بلغه القرآن من إنسي وجني فقد أنذره الرسول به . والانذار هو الاعلام بالخوف ، والخوف — هو العذاب — ينزل بمن عصى أمره ونهيه .

فقد أعلم كل من وصل إليه القرآن أنه إن لم يطعه وإلا عذبه الله تعالى ، وأنه ان أطاعه أكرمه الله تعالى .

وهو قد مات ، فانما طاعته باتباع ما في القرآن مما أوجبه الله وحرمه ، وكذلك ما أوجبه الرسول وحرمه بسنته . فان القرآن قد بين وجوب طاعته ، وبين أن الله أنزل عليه الكتاب والحكمة ، وقال لأزواج نبيه (واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة)

فصل

ثم قال : (والذي أخرج المرعى . فجعله غثاء أحوى)

هو سبحانه لما ذكر قوله : (قدر فهدى) دخل فى ذلك ما قدره من أرزاق العباد [والبهائم] وهداهم إليها ، فهدى من يأتي بها إليهم . وذلك من تمام إنعامه على عباده ، كما جاء فى الأثر : إن الله يقول :

إني والجن والانس لفي نبأ عظيم — أخلق ويعبدون غيري ، وأرزق ويشكرون سواي »

وهذا المعنى قد روي في قوله : (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أي تجعلون شكركم وشكر ربكم التكذيب بانعام الله ، وإضافة الرزق الى غيره كالأنواء ، كما ثبت في الصحيح عن ابن عباس قال : مطر الناس على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أصبح من الناس شاكر ، ومنهم كافر — قالوا : هذه رحمة الله ؛ وقال بعضهم : لقد صدق نوء كذا وكذا » قال : فنزلت هذه الآية (فلا أقسم بمواقع النجوم — حتى بلغ — وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون)

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما أنزل الله من السماء من بركة إلا أصبح فريق من الناس بها كافرين — ينزل الله الغيث فيقولون : الكوكب كذا وكذا — وفي رواية « بكوكب كذا وكذا » .

وروى ابن المنذر في تفسيره : ثنا محمد بن علي — يعني الصائغ ، ثنا سعيد هو ابن منصور ، ثنا هشيم ، عن أبي بشر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس أنه كان يقرأ ([وتجعلون] شكركم أنكم تكذبون)

يعنى الأنواء . وما مطر قوم الا اصبح بعضهم كافرا ، وكانوا يقـولون : مطرنا بنوء كذا وكذا ، فأنزل الله (وتجعلون رزقـكم أنكم تـكذبون)

وروى ابن أبى حاتم ، عن عطاء الخراسانى ، عن عكرمة ، فى قول الله : (وتجعلون رزقـكم أنكم تـكذبون) قال : تجعلون رزقـكم من عند غير الله تـكذيباً ، وشكرا [لغيره] .

لكن قوله : (والذي أخرج المرعى) خص به اخراج المرعى ، وهو ما ترعاه الدواب ، وذكر أنه جعله غثـاء أحوى . وهـذا فيه ذكر أقوات البهائم ، لكن أقوات الآدميين أجل من ذلك ، وقد دخلت هي وأقوات البهائم فى قوله (قدر فهدى) .

وأيضاً ، فالذي يصير غثاء أحوى لم تقتت به البهائم ، وإنما تقتات به قبل ذلك .

فهو ـــ والله أعلم ـــ خص هذا بالذكر لأنه مثل الحياة الدنيا .

إذ كانت هذه السورة تضمنت أصــول الايمان ـــ الايمـان بالله واليوم الآخر ، والايمان بالرســل والكتب التى جاؤا بهـا ، وذلـك يتضمن الايمان بالملائكة . وفيها العمل الصـالح الذي ينفع فى الآخرة ، والفاسد الذي يضر فيها .

فذكر سبحانه المرعى عقب ماذكره من الخلق والهدى ليبين مآل بعض المخلوقات ، وأن الدنيا هذا مثلها .

وقد ذكر الله ذلك فى الكهف ، ويونس ، والحديد . قال تعالى : (واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح . وكان الله على كل شيء مقتدرا)

وقال تعالى : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس ، كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون ، والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم)

وقال تعالى : (إعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور)

وقد جعل إهلاك المهلكين حصادا لهم ، فقال : (ذلك من أنباء

القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد)

وقال : (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون)

فقوله : (والذي أخرج المرعى ، فجعله غثاء أحوى) هو مثل للحياة الدنيا ، وعاقبة الكفار ، ومن اغتر بالدنيا ، فانهم يكونون فى نعيم وزينة وسعادة ، ثم يصيرون الى شقاء في الدنيا والآخرة ، كالمرعى الذي جعله غثاء أحوى .

فصل

قوله : (فذكر إن نفعت الذكرى ، سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الأشقى ، الذي يصلى النار الكبرى)

فقوله : (ان نفعت الذكرى) كقوله : (إن الذكرى تنفع المؤمنين) .

وقوله : (إن نفعت الذكرى) و « إن » هي الشرطية .

وحكى الماوردي أنها بمعنى « ما » . وهذه تكون « ما » المصدرية ، وهي بمعنى الظرف ، أي : ذكر ما نفعت ، ما دامت تنفع . ومعناها قريب من معنى الشرطية .

وأما إن ظن ظان أنها نافية فهذا غلط بين . فان الله لاينفى نفع الذكرى مطلقاً وهو القائل (فتول عنهم ، فما أنت بملوم ، وذكر فان الذكرى تنفع) ، ثم قال (المؤمنين)[1]

وعن [2] (فذكر إن نفعت الذكرى) : ان قبلت الذكرى . وعن مقاتل : فذكر وقد نفعت الذكرى .

وقيل : ذكر إن نفعت الذكرى وان لم تنفع . قاله طائفة ، أولهم الفراء ، واتبعه جماعة ، منهم النحاس ، والزهراوي ، والواحدي ، والبغوي ولم يذكر غيره . قالوا : وإنما لم يذكر الحال الثانية كقوله : (سرابيل تقيكم الحر) وأراد الحر والبرد .

وإنما قالوا هذا لأنهم قد علموا أنه يجب عليه تبليغ جميع الخلق وتذكيرهم سواء آمنوا أو كفروا . فلم يكن وجوب التذكير مختصاً بمن

---

(١) بياض بالاصل .

(٢) هنا بقية البياض السابق .

تنفعه الذكرى ، كما قال فى الآية الأخرى : (فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) وقال : (وإنه لذكر لك ولقومك ، وسوف تسألون) وقال : (ويقولون إنه لمجنون . وما هو إلا ذكر للعالمين) وقال : (ليكون للعالمين نذيرا) .

وهذا الذي قالوه [له] معنى صحيح ، وهو قول الفراء وأمثاله ، [لكن] لم يقله أحد من مفسري السلف . ولهذا كان أحمد بن حنبل ينكر على الفراء وأمثاله ما ينكره ، ويقول : كنت أحسب الفراء رجلا صالحاً حتى رأيت كتابه فى معاني القرآن .

وهذا المعنى الذي قالوه مدلول عليه بآيات أخر . وهو معلوم بالاضطرار من أمر الرسول ، فان الله بعثه مبلغاً ومذكرا لجميع الثقلين الانس والجن . لكن ليس هو معنى هذه الآية .

بل معنى هذه يشبه قوله : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) وقوله : (إنما أنت منذر من يخشاها) ، وقوله : (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) وقوله : (إن هو إلا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم أن يستقيم)

فالقرآن جاء بالعام والخاص . وهذا كقوله : (هدى للمتقين) ونحو ذلك .

وسبب ذلك أن التعليم والتذكير والانذار والهدي ونحو ذلك له فاعل ؛ وله قابل . فالمعلم المذكر يعلم غيره ، ثم ذلك الغير قد يتعلم ويتذكر ، وقد لا يتعلم ولا يتذكر . فان تعلم وتذكر فقد تم التعليم والتذكير ، وإن لم يتعلم ولم يتذكر فقد وجد أحد طرفيه ، وهو الفاعل ، دون المحل القابل . فيقال في مثل هذا : علمته فما تعلم ، وذكرته فما تذكر ، وأمرته فما أطاع .

وقد يقال « ماعلمته وماذكرته » لأنه لم يحصل تاماً ولم يحصل مقصوده ، فينفى لانتفاء كماله وتمامه . وانتفاء فائدته بالنسبة إلى المخاطب السامع وان كانت الفائدة حاصلة للمتكلم القائل المخاطب .

فحيث خص بالتذكير والإنذار ونحوه المؤمنون فهم مخصوصون بالتام النافع الذي سعدوا به . وحيث عمم فالجميع مشتركون في الانذار الذي قامت به الحجة على الخلق سواء قبلوا أو لم يقبلوا .

وهذا هو الهدى المذكور في قوله : (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) فالهدى هنا هو البيان والدلالة والارشاد العام المشترك . وهو كالانذار العام والتذكير العام . وهنا قد هدى المتقين وغيرهم ، كما قال : (ولكل قوم هاد)

وأما قوله : (اهدنا الصراط المستقيم) فالمطلوب الهدى الخاص

التام الذي يحصل معه الاهتداء ، كقوله : (هدى للمتقين) ، وقوله : (فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة) ، وقوله : (فان الله لا يهدي من يضل) وقوله : (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وهذا كثير في القرآن .

وكذلك الانذار ، قد قال : (فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً) وقال تعالى : (أكان للناس عجباً أن أوحينا الى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا)

وقال في الخاص : (إنما أنت منذر من يخشاها) ، (انما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) فهذا الانذار الخاص ، وهو التام النافع الذي انتفع به المنذر . والانذار هو الاعلام بالخوف ، فعلم الخوف فخاف ، فآمن وأطاع .

وكذلك التذكير عام وخاص . فالعام هو تبليغ الرسالة إلى كل أحد ، وهذا يحصل بابلاغهم ما أرسل به من الرسالة . قال تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ، إن هو إلا ذكر للعالمين) . وقال تعالى : (وما هي إلا ذكرى للبشر) . وقال تعالى : (إن هو إلا ذكر للعالمين) . ثم قال : (لمن شاء منكم أن يستقيم) فذكر العام والخاص .

والتذكر هو الذكر التام الذي يذكره المذكر به وينتفع به .

وغير هؤلاء قال تعالى فيهم : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ، لاهية قلوبهم) وقال تعالى : (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين) فقد أتاهم وقامت به الحجة ، ولكن لم يصغوا إليه بقلوبهم فلم يفهموه ، أو فهموه فلم يعملوا بـه ، كما قال : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون)

والخاص هو التام النافع ، وهو الذي حصل معه تذكر لمذكر ، فان هـذا ذكرى كما قال : (فذكر إن نفعت الذكرى ، سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الأشقى) ، أي يجنب الذكرى ، وهـو إنما جنب الذكرى الخاصة .

وأما المشترك الذي تقوم به الحجة فقـد ذكر هو وغـيره بذلك وقامت الحجة عليهم . وقد قال تعالى : (وما كنـا معذبـين حتى نبعث رسولا) ، وقال : (لئلا يكون للناس على الله حجة بعـد الرسـل) ، وقال عن أهل النار : (كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتهـا ألم يأتـكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء) ، وقال تعالى : (يا معشـر الجن والانس ألم يأتـكم رسـل منـكم

يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا ، قالوا شهدنا على أنفسنا) .

وأما تمثيلهم ذلك بقوله (سرابيل تقيكم الحر) أي وتقيكم البرد ،

فعنه جوابان :

أحدهما : انه ليس هناك حرف شرط علق به الحكم بخلاف هذا الموضع . فانه اذا علق الأمر بشرط وكان مأموراً به في حال وجود الشرط كما هو مأمور به في حال عدمه كان ذكر الشرط تطويلا للكلام تقليلا للفائدة وإضلالا للسامع .

وجمهور الناس على أن مفهوم الشرط حجة ، ومن نازع فيه يقول : سكت عن غير المعلق ، لا يقول : إن اللفظ دل على المسكوت كما دل على المنطوق . فهذا لا يقوله أحد .

الثاني : أن قوله (تقيكم الحر) على بابه ، وليس في الآية ذكر البرد . وإنما يقول « إن المعطوف محذوف » هو الفراء وأمثاله ممن أنكر عليهم الأئمة حيث يفسرون القرآن بمجرد ظنهم وفهمهم لنوع من علم العربية عندهم ، وكثيراً لا يكون ما فسروا به مطابقاً .

وليس في الكلام ما يدل على ذكر البرد ، ولكن الله ذكر في

هذه السورة إنعامه على عباده ، وتسمى « سورة النعم » . فذكر في أولها أصول النعم التى لا بد منها ولا تقوم الحياة إلا بها ، وذكر فى أثنائها تمام النعم .

وكان ما يقي البرد من أصول النعم ، فذكر فى أول السورة في قوله (والأنعام خلقها ، لكم فيها دفء ومنافع) . فالدفء ما يدفيء ويدفع البرد .

والبرد الشديد يوجب الموت بخلاف الحر . فقد مات خلق من البرد بخلاف الحر ، فان الموت منه غير معتاد . ولهذا قال بعض العرب البرد بؤس ، والحر أذى .

فلما ذكر فى أثنائها تمام النعم ذكر الظلال وما يقي الحر ، وذكر الأسلحة وما يقي القتل ، فقال : (والله جعل لكم مما خلق ظلالا ، وجعل لكم من الجبال أكناناً ، وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر ، وسرابيل تقيكم بأسكم ، كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) . فذكر أنه يتم نعمته كما بين ذلك فى هذه الآيات ، فقال : (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) .

وفرق بين الظلال والأكنان ؛ فان الظلال يكون بالشجر

ونحوه مما يظل ولا يكن ، بخلاف ما فى الجبال من الغيران ، فانه يظل ويكن .

فهذا فى الأمكنة . ثم قال فى اللباس : (وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر ، وسرابيل تقيكم بأسكم) ، فهذا فى اللباس . واللباس والمساكن كلاهما تقي الناس ما يؤذيهم من حر وبرد وعدو . وكلاهما تسترهم عن أعين الناظرين .

وفي البيوت خاصة يسكنون ، كما قال : (والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم) . فلما ذكر البيوت المسكونة امتن بكونه جعلها سكناً يسكنون فيها من تعب الحركات . وذكر أنه جعل لهم بيوتاً أخرى يحملونها معهم ويستخفونها يوم ظعنهم ويوم إقامتهم . فذكر البيوت الثقيلة التى لا تحمل والخفيفة التى تحمل .

فتبين أن ما مثلوا به حجة عليهم .

فقوله : (إن نفعت الذكرى) ـــ كما قال مفسروا السلف والجمهور ـــ على بابها ، قال الحسن البصري : تذكرة للمؤمن ، وحجة على الكافر .

وعلى هذا فقوله تعالى : (إن نفعت الذكرى) لا يمنع كون الكافر يبلغ القرآن لوجوه .

أحدها : أنه لم يخص قوماً دون قوم ، لكن قال : (فذكر) ، وهذا مطلق بتذكير كل أحد . وقوله : (إن نفعت الذكرى) لم يقل « إن نفعت كل أحد » . بل أطلق النفع . فقد أمر بالتذكير إن كان ينفع .

والتذكير المطلق العام ينفع . فان من الناس من يتذكر فينتفع به ، والآخر تقوم عليه الحجة ويستحق العذاب على ذلك ، فيكون عبرة لغيره ، فيحصل بتذكيره نفع أيضاً . ولأنه بتذكيره تقوم عليه الحجة ، فتجوز عقوبته بعد هذا بالجهاد وغيره ، فتحصل بالذكرى منفعة .

فكل تذكير ذكر به النبي صلى الله عليه وسلم للمشركين حصل به نفع في الجملة ، وإن كان النفع للمؤمنين الذين قبلوه واعتبروا به وجاهدوا المشركين الذين قامت عليهم الحجة .

فان قيل : فعلى هذا كل تذكير قد حصل به نفع ، فأي فائدة في التقييد ؟

قيل : بـل منه ما لم ينفـع أصلا ، وهو ما لم يؤمر به . وذلك كمن أخبر الله أنه لا يؤمن ، كأبي لهب ، فانه بعد أن أنزل الله قوله (سيصلى ناراً ذات لهب) فانه لا يخص بتذكير بل يعرض عنه .

وكذلك كل من لم يصغ إليه ولم يستمع لقوله فانه يعرض عنه ، كما قال : (فتول عنهم ، فما أنت بملوم) ، ثم قال : (وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين) فهو إذا بلـغ قوماً الرسالة فقامت الحجـة عليهم ، ثم امتنعوا مـن سماع كلامـه أعرض عنهـم . فان الذكرى حينئذ لا تنفع أحداً .

وكذلك من أظهر أن الحجة قامت عليه وأنه لا يهتدي فانه لا يكرر التبليغ عليه .

الوجه الثاني : أن الأمر بالتذكير أمر بالتذكير التام النافع ، كما هو أمر بالتذكير المشترك .

وهذا التام النافع يخص به المؤمنين المنتفعين . فهم إذا آمنوا ذكرهم بما أنزل ، وكلما أنزل شيء من القرآن ذكرهم به ، ويذكرهم بمعـانيه ، ويذكرهم [بما] نزل قبل ذلك .

بخلاف الذين قال فيهم : (فمـا لهم عن التذكرة معرضين . كأنهم

حمر مستنفرة . فرت من قسورة) . فإن هؤلاء لا يذكرهم كما يذكر المؤمنين إذا كانت الحجة قد قامت عليهم وهم معرضون عن التذكرة لا يسمعون .

ولهذا قال : (عبس وتولى . أن جاءه الأعمى . وما يدريك لعله يزكى ، أو يذكر فتنفعه الذكرى ، أما من استغنى ، فأنت له تصدى وما عليك ألا يزكى ، وأما من جاءك يسعى ، وهو يخشى ، فأنت عنه تلهى) فأمره أن يقبل على من جاءه يطلب أن يتزكى وأن يتذكر . وقال : (سيذكر من يخشى — الى قوله — قد أفلح من تزكى) فذكر التذكر والتزكي ، كما ذكرهما هناك . وأمره أن يقبل على من أقبل عليه دون من أعرض عنه ، فان هذا ينتفع بالذكرى دون ذاك .

فيكون مأموراً أن يذكر للمنتفعين بالذكرى تذكيراً يخصهم به غير التبليغ العام الذي تقوم به الحجة ، كما قال : (فتول عنهم ، فما أنت بملوم ، وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين) .

وقال : (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا) وفي الصحيحين عن ابن عباس : قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ القرآن سمعه المشركون فسبوا القرآن ومن أنزل عليه ومن جاء به . فقال الله له : ولا تجهر به فيسمعه المشركون ، ولا تخافت

به عن أصحابك » . فنهى عن أن يسمعهم إسماعاً يكون ضرره أعظم من نفعه .

وهكذا كل ما يأمر الله به لا بد أن تكون مصلحته راجحة على مفسدته . والمصلحة هي المنفعة ، والمفسدة هي المضرّة . فهو إنما يؤمر بالتذكير إذا كانت المصلحة راجحة ، وهو أن تحصل به منفعة راجحة على المضرة . وهذا يدل على الوجه الأول والثانى . فحيث كان الضرر راجحا فهو منهى عما يجلب ضرراً راجحا .

والنفع أعم فى قبول جميعهم ، فقبول بعضهم نفع ، وقيام الحجة على من لم يقبل نفع ، وظهور كلامه حتى يبلغ البعيد نفع ، وبقاؤه عند من سمعه حتى بلغه إلى من لم يسمعه نفع . فهو صلى الله عليه وسلم ما ذكر قط إلا ذكرى نافعة ، لم يذكر ذكرى قط يكون ضررها راجحا .

وهذا مذهب جمهور المسلمين من السلف والخلف أن ما أمر الله به لا بد أن تكون مصلحته راجحة ومنفعته راجحة . وأما ما كانت مضرته راجحة فان الله لا يأمر به .

وأما جهم ومن وافقه من الجبرية فيقولون : إن الله قد يأمر بما ليس فيه منفعة ولا مصلحة ألبتة ، بل يكون ضرراً محضا إذا فعله

المأمور به ، وقد وافقهم على ذلك طائفة من متأخري أتبـاع الأئمة ممن سلك مسلك المتكلمين ـــ أبي الحسن [الأشعري وغيره ـــ في] مسائل القدر ، فنصر مذهب جهم والجبرية .

الوجه الثالث : أن قوله : (الذكرى) يتناول التذكر والتذكير . فانـه قال : (فذكـر إن نفعت الذكرى) .. فـلا بد أن يتنـاول ذلك تذكيره .

ثم قال : (سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الأشقى) . والذي يتجنبه الأشقى هو الذي فعله من يخشى ، وهو التذكر . فضمير الذكرى هنا يتناول التذكر ، وإلا فمجرد التذكير الذي قامت به الحجة لم يتجنبه أحد .

لكن قد يراد بتجنبها أنه لم يستمع إليهـا ولم يصغ ، كما قال : (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه) . والحجة قامت بوجود الرسول المبلغ وتمكنهم مـن الاستماع والتدبر ، لا بنفس الاستماع . ففي الكفار من تجنب سماع القرآن واختار غيره ، كما يتجنب كثير من المسلمين سماع أقوال أهل الكتاب وغيرهم ، وإنما ينتفعون إذا ذكروا فتذكروا ، كما قال : (سيذكر من يخشى) .

فلما قال : (فذكر إن نفعت الذكرى) فقد يراد بالذكرى نفس

تذكيره — تذكر أو لم يتذكر . وتذكيره نافع لا محالة كما تقدم ، وهذا يناسب الوجه الأول .

وقد ذكر بعضهم أن هذا يراد به توبيخ من لم يتذكر من قريش قال ابن عطية : اختلف الناس في معنى قوله : (فذكر إن نفعت الذكرى) فقال الفرّاء ، والنحاس ، والزهراوي : معناه « وإن لم تنفع »، فاقتصر على الاسم الواحد لدلالته على الثاني .

قال ، وقال بعض الحذاق : قوله : (إن نفعت الذكرى) اعتراض بين الكلامين على جهة التوبيخ لقريش . أي ، إن نفعت الذكرى في هؤلاء الطغاة العتاة . وهذا كنحو قول الشاعر :

لقد أسمعت لو ناديت حيا ، ولكن لا حياة لمن تنادي

وهذا كله كما تقول لرجل : « قل لفلان واعذله إن سمعك » ، إنما هو توبيخ للمشار إليه .

(قلت) : هذا القائل هو الزمخشري ، وهذا القول فيه بعض الحق . لكنه أضعف من ذاك القول من وجه آخر . فإن مضمون هذا القول أنه مأمور بتذكير من لا يقبل ولا ينتفع بالذكرى دون من يقبل ، كما قال : « إن نفعت الذكرى في هؤلاء الطغاة العتاة » ، وكما أنشده في البيت .

ثم البيت الذى أنشده خبر عـن شخص خاطب آخر . فيقول :
لقد أسمعت لو كان من تناديه حيا . وهـذا كقوله : (إن الذين كفروا
سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) وقوله : (إنك لا تسمع
الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين) وقوله : (قل انما انذركم
بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء اذا ما ينذرون) . فهـذا يناسب معنى
البيت ، وهو خبر خاص .

وأما الأمر بالانذار فهو مطلق عام . وان كان مخصوصا فالمؤمنون
أحق بالتخصيص ، كما قال : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) ، وقال :
(وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنـين) . ليس الأمر مختصـا بمن
لا يسمع .

كيف وقد قال بعد ذلك : (سيذكر من يخشى . ويتجنبها الأشقى)
فهذا الذي يخشى هو ممـن أمره بتذكيره ، وهو ينتفـع بالذكرى .
فكيف لا يكون لهذا الشرط فائدة الا ذم من لم يسمع ؟

وأما قول القائل « قل لفلان واعذله ان سمعك » ، فهـذا وامثاله
يقوله الناس لمن يظنون انه لا يقبل ولكن يرجون قبوله . فهم يقصدون
توبيخه على تقدير الرد ، لا عـلى تقدير القبول . فيقولون : « قل له
ان كان يسمع منك » ، و « قل له ان كان يقبل » ، و « انصحه ان

كان يقبل النصيحة » ، وهو كله من هـذا الباب . فهو امر بالنصيحة التامة المقبولة ان كان يقبلها ، وامر بأصـل النصح وان رده ، وذم له على هذا التقدير .

وكذلك قوله : (فذكر إن نفعت الذكرى) امر بتذكـير كل احد ، فان انتفع كان تذكره تاما نافعا ، وإلا حصل اصـل التذكير الذي قامت به الحجة ، ودل ذلك على ذمه واستحقاقه التوبيخ .

مع انه سبحانه إنما قال : (إن نفعت الذكرى) ، ولم يقل « ذكر من تنفعه الذكرى فقط » ، كما في قوله : (فذكر بالقرآن مـن يخاف وعيد) ، فهناك الأمر بالتذكير خاص .

وقد جاء عاما وخاصاً كخطاب القرآن بـ « يا أيها الناس » وهو عام وبـ « يا أيها الذين آمنوا » خاص لمن آمن بالقرآن .

فهناك قال : (فان الذكرى تنفع المؤمنين) ، وهنا قال : (سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الاشقى) . ولم يقل « سينتفع من يخشى » . فان النفع الحاصل بالتذكير أعم من تذكر من يخشى .

فانه إذا ذكر قامت الحجـة على الجميع . والأشقى الذي تجنبهـا حصل بتذكيره قيام الحجة عليه واستحقاقه لعذاب الدنيا والآخرة .

وفي ذلك لله حكم ومنافع هي نعم على عباده . فكل ما يقضيه الله تعالى هو من نعمته على عباده ؛ ولهذا يقول عقب تعديد ما يذكره : (فبأي آلاء ربكما تكذبان)

ولما ذكر ما ذكره في سورة النجم وذكر اهلاك مكذبي الرسل قال : (فبأي آلاء ربك تتمارى) فاهلاكهم من آلاء ربنا . وآلاؤه نعمه التي تدل على رحمته ، وعلى حكمته ، وعلى مشيئته ، وقدرته ، وربوبيته — سبحانه وتعالى .

ومن نفع تذكير الذي يتجنبها أنه لما قامت عليه الحجة واستحق العذاب خف بذلك شر عن المؤمنين ، فان الله يهلكهم بعذاب من عنده أو بأيديهم . وبهلاكه ينتصر الايمان وينتشر ، ويعتبر به غيره ، وذلك نفع عظيم .

وهو أيضاً يتعجل موته فيكون أقل لكفره . فان الله أرسل محمداً رحمة للعالمين ، فبه تصل الرحمة إلى كل أحد بحسب الامكان .

وأيضاً ، فان الذي يتجنبها بتجنبه استحق هذا الوعيد المذكور ، فصار ذلك تحذيراً لغيره من أن يفعل مثل فعله . قال تعالى : (فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها) وقال تعالى عن فرعون : (فجعلناهم

سلفا ومثلا للآخرين) ، وقال تعالى : (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب)

فصل

وقوله : (سيذكر من يخشى) يقتضي أن كل من يخشى يتذكر . والخشية قد تحصل عقب الذكر ، وقد تحصل قبل الذكر ، وقوله : (من يخشى) مطلق .

ومن الناس من يظن أن ذلك يقتضي أنه لا بد أن يكون قد خشي أولا حتى يذكر ، وليس كذلك . بل هذا كقوله : (هدى للمتقين) وقوله : (إنما أنت منذر من يخشاها) وقوله : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) ، وقوله : (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب)

وهو إنما خاف الوعيد بعد أن سمعه ، لم يكن وعيد قبل سماع القرآن وكذلك قوله : (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) ، وهو انما اتبع الذكر وخشي الرحمن بعد أن أنذره الرسول .

وقد لا يكونون خافوها قبل الانذار ولا كانوا متقين قبل سماع

القرآن ، بل به صاروا متقين .

وهذا كما يقول القائل : ما يسمع هـذا إلا سعيد ، وإلا مفلح ، وإلا من رضي الله عنه . وما يدخل في الاسلام إلا من هـداه الله ، ونحو ذلك . وإن كانت هذه الحسنات والنعم تحصل بعـد الاسـلام وسماع القرآن .

ومثل هذا قوله : (هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون)

وقد قال في نظيره (ويتجنبها الأشقى) وانما يشقى بتجنبها .

وهذا كما يقال : انما يحذر من يقبل ، وإنما ينتفع بالعلم من عمل به .

فمن استمع القرآن فآمن به وعمـل به صار مـن المتقين الذين هو هدى لهم . ومن لم يؤمن به ولم يعمل به لم يكن من المتقين ؛ ولم يكن ممن اهتدى به .

بل هـو كما قال الله تعـالى : (قـل هـو للذين آمنوا هـدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهـو عليهم عمى) ولم يرد أنهم كانوا مؤمنين ، فلما سمعوه صار هدى وشفاء ؛ بل إذا سمعه الكافر فآمن به صار فى حقه هدى وشفاء ، وكان من المؤمنين به بعد سماعه .

وهذا كقوله فى النوع المذموم : (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً ، وما يضل به إلا الفـاسقين ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثـاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) ولا يجب أن يكونوا فاسقين قبل ضلالهم ؛ بل من سمعه فكذب به صار فاسقاً وضل .

وسعد بن أبى وقاص وغيره أدخلوا فى هذه الآية أهل الأهواء كالخوارج . وكان سعد يقول : هم من (الفاسقين ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) ولم يكن علي ، وسعد ، وغيرهما من الصحابة يكفرونهم .

وسعد أدخلهم فى هذه الآية لقوله : (وما يضل به إلا الفاسقين .

وهم ضلوا به بسبب تحريفهم الكلم عن مواضعه وتأويله على غير ما أراد الله . فتمسكوا بمتشابهه ، وأعرضوا عن محكمه وعن السنة الثابتة التى تبين مراد الله بكتابه . فخالفوا السنة وإجماع الصحابة مع ما خالفوه من محكم كتاب الله تعالى .

ولهذا أدخلهم كثير من السلف في الذين (يتبعون ما تشابه منـه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) (الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود الآية ، وقـد دلت على أن كل من يخشى فلا بد أن

يتذكر . فقد يتذكر فتحصل له بالتذكر خشية ، وقد يخشى فتدعوه الخشية الى التذكر .

وهذا المعنى ذكره قتادة : فقال : والله ! ما خشي الله عبد قط إلا ذكره .

(ويتجنبها الأشقى) ، قال قتادة : فلا والله ! لا يتنكب عند هذا الذكر زهداً فيه وبغضاً له ولأهله إلا شقياً بين الشقاء .

والخشية فى القرآن مطلقة تتناول خشية الله وخشية عذابه فى الدنيا والآخرة .

قال الله تعالى : (يسئلونك عن الساعة أيان مرساها ، فيم أنت من ذكراها ، الى ربك منتهاها ، إنما أنت منذر من يخشاها)

وقال تعالى : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد)

وقال تعالى : (الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ، وما يدريك لعل الساعة قريب ، يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق)

وقال : (قالوا إنا كنا قبل فى أهلنا مشفقين ، فمن الله علينا ووقانا عذاب السموم)

فصـــــــل

ــــ الـكلام على قـوله (مـن خشي الرحمـن بالغيب وجاء بقلب منيب) ــــ

وفى هذه الآية قال : (سيذكر من يخشى)

وقال فى قصة فرعون : (فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى) فعطف الخشية على التذكر .

وقال : (لمن أراد أن يذكر أو اراد شكوراً)

وفى قصة الرجل الصـالح المؤمن الأعمى قال : (وما يدريك لعله يزكى . أو يذكر فتنفعه الذكرى)

وقال فى (حم) المؤمن : (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا ، فالحكم لله العلي الكبير . هـو الذي يريكم آياتـه وينزل لـكم مـن السماء رزقا ، وما يتذكر إلا من ينيب) ، فقـال (وما يتذكر الا من ينيب)

والانابة جعلها مع الخشية في قوله : (هذا ما توعدون لكل أواب حفيظ ، من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب ، ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود)

وذلك لأن الذي يخشى الله لا بد أن يرجوه ويطمع في رحمته ، فينيب إليه ويحبه ، ويحب عبادته وطاعته . فان ذلك هو الذي ينجيه مما يخشاه ، ويحصل به ما يحبه .

والخشية لا تكون ممن قطع بأنه معذب : فان هذا قطع بالعذاب يكون معه القنوط ، واليأس ، والابلاس . ليس هذا خشية وخوفا .

وانما يكون الخشية والخوف مع رجاء السلامة . ولهذا قال : (ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم)

فصاحب الخشية لله ينيب الى الله ، كما قال : (وأزلفت الجنة للمتقين غير بعيد ، هذا ما توعدون لكل أواب حفيظ ، من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب ، ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود)

وهذا يكون مع تمام الخشية والخوف .

فأما في مباديها فقد يحصل للانسان خوف من العذاب والذنب

الذي يقتضيه ، فيشتغل بطلب النجـاة والسلام ، ويعرض عن طلب الرحمة والجنة .

وقد يفعل مع سيئاته حسنات توازيها وتقابلها ، فينجو بذلك من النار ولا يستحق الجنة ، بل يكون من أصحـاب الأعراف . وإن كان مآلهم الى الجنة فليسوا ممن أزلفت لهم الجنـة ـــ أى قربت لهم ـــ إذ كانوا لم يأتوا بخشية الله والانابة إليه . واستجمل بعد ذلك .

فصـــــــل

وأما قوله فى قصة فرعون : (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله : (وما يدريك لعله يزكى . أو يذكر فتنفعـه الذكرى) فلا يناقض هـذه الآية . لأنه لم يقل فى هذه الآية « سيخشى من يذكر »

بل ذكر أن كل من خشى فانـه يتذكر ـــ إمـا أن يتذكر فيخشى ، وان كان غيره يتذكر فلا يخشى ؛ وإما أن تدعوه الخشيـة الى التذكر . فالخشية مستلزمة للتذكر . فكل خاش متذكر .

كما قال تعالى : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) فلا يخشـاه إلا

عالم . فكل خاش لله فهو عالم . هذا منطوق الآية .

وقال السلف وأكثر العلماء إنها تدل على أن كل عالم فانه يخشى الله . كما دل غيرها على أن كل من عصى الله فهو جاهل .

كما قال أبو العالية : سألت اصحاب محمد عن قوله : (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) ، فقالوا لي : « كل من عصى الله فهو جاهل » . وكذلك قال مجاهد ، والحسن البصرى ؛ وغيرهم من العلماء التابعين ومن بعدهم .

وذلك أن الحصر فى معنى الاستثناء ، والاستثناء من النفي اثبات عند جمهور العلماء . فنفي الخشية عمن ليس من العلماء ؛ وهم العلماء به الذين يؤمنون بما جاءت به الرسل ، يخافونه .

قال تعالى : (أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه ، قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون)

وأثبتها للعلماء .

فكل عالم يخشاه . فمن لم يخش الله فليس من العلماء ، بل من الجهال . كما قال عبد الله بن مسعود : « كفى بخشية الله علماً ، وكفى

بالاغترار بالله جهلا » . وقال رجل للشعبي « أيها العالم ! » فقال : « إنما العالم من يخشى الله ! »

فكذلك قوله : (سيذكر من يخشى) يقتضى أن كل من يخشاه فلا بد أن يكون ممن تذكر .

وقد ذكر أن الأشقى يتجنب الذكرى . فصار الذي يخشى ضد الأشقى . فلذلك يقال « كل من تذكر خشي » .

والتحقيق أن التذكر سبب الخشية . فان كان تاماً أوجب الخشية ؛ كما أن العلم سبب الخشية . فان كان تاماً أوجب الخشية .

وعلى هذا فقوله في قصة فرعون (لعله يتذكر أو يخشى) جعل ذلك نوعين لما فى ذلك من الفوائد .

أحدها : أنه إذا تذكر أنه مخلوق وأن الله خالقه ، وليس هو إلهاً وربا كما ذكر ، وذكر إحسان الله اليه . فهذا التذكر يدعوه الى اعترافه بربوبية الله وتوحيده وإنعامه عليه . فيقتضى الايمان والشكر ، وإن قدر ان الله لا يعذبه .

فان مجرد كون الشيء حقاً ونافعاً يقتضي طلبه وإن لم يخف ضرراً

بعدمه . كما يسارع المؤمنون إلى فعل التطوعات والنوافل لما فيها من النفع وإن كان لا عقوبة في تركها . كما يحب الانسان علوما نافعة وان لم يتضرر بتركها . وكما قد يحب محاسن الأخلاق ومعالي الأمور لما فيها من المنفعة واللذة في الدنيا والآخرة وان لم يخف ضرراً بتركها .

فهو إذا تذكر آلاء الله وتذكر إحسانه اليه فهذا قد يوجب اعترافه بحق الله وتوحيده واحسانه اليه ويقتضي شكره لله وتسليم قوم موسى اليه ، وان لم يخف عذابا . فهذا قد حصل بمجرد التذكر .

قال (أو يخشى) . ونفس الخشية إذا ذكر له موسى ما توعده الله به من عذاب الدنيا والآخرة فان هذا الخوف قد يحمله على الطاعة والانقياد ولو لم يتذكر .

وقد يحصل تذكر بلا خشية ، وقد يحصل خشية بلا تذكر ، وقد يحصلان جميعا ، وهو الأغلب . قال تعالى : (لعله يتذكر أو يخشى) .

وأيضاً فذكر الانسان يحصل بما عرفه من العلوم قبل هذا فيحصل بمجرد عقله ، وخشيته تكون بما سمعه من الوعيد . فبالأول يكون ممن له قلب يعقل به ، والثاني يكون ممن له أذن يسمع بها .

وقد تحصل الذكرى الموجبة للخير بهذا وبهذا ، كما قال تعالى : (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشاً فنقبوا فى البلاد هل من محيص ، إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) .

الفائدة الثانية : أن التذكر سبب الخشية ، والخشية حاصلة عن التذكر . فذكر التذكر الذي هو السبب ، وذكر الخشية التى هي النتيجة — وإن كان أحدهما مستلزما للآخر — كما قال (ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) وكما قال أهل النار : (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى اصحاب السعير) وقال : (أ فلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) فكل من النوعين يحصل به النجاة لأنه مستلزم للآخر .

فالذي يسمع ما جاءت به الرسل سمعاً يعقل به ما قالوه ينجو . وإلا فالسمع بلا عقل لا ينفعه ، كما قال : (ومنهم من يستمع اليك ، حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا ، أولئك الذين طبع الله على قلوبهم) وقال : (ومنهم من يستمعون اليك ، أ فأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون) وقال : (انا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) .

وكذلك العقل بلا سمع لما جاءت به الرسل لا ينفع . وقد اعترف أهل النار بمجيء الرسل فقالوا : (بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء) .

وكذلك المعتبرين بآثار المعذبين الذين قال فيهم : (أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها) . إنما ينتفعون إذا سمعوا اخبار المعذبين المكذبين للرسل والناجين الذين صدقوهم ، فسمعوا قول الرسل وصدقوهم .

الفائدة الثالثة : أن الخشية أيضاً سبب للتذكر كما تقدم . فكل منها قد يكون سبباً للآخر . فقد يخاف الانسان فيتذكر ، وقد يتذكر الأمور المخوفة فيطلب النجاة منها ، ويتذكر ما يرجو به النجاة منها فيفعله .

فان قيل : مجرد ظن المخوف قد يوجب الخوف ، فكيف قال : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ؟ .

قيل : النفس لها هوى غالب قاهر لا يصرفه مجرد الظن ، وانما يصرفه العلم بأن العذاب واقع لا محالة . وأما من كان يظن أن العذاب يقع ولا يوقن بذلك فلا يترك هواه . ولهذا قال : (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى) .

وقال تعالى فى ذم الكفار : (وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين) ووصف المتقين بأنهم بالآخرة يوقنون .

ولهذا أقسم الرب على وقوع العذاب والساعة .

وأمر نبيه أن يقسم على وقوع الساعة وعلى أن القرآن حق ، فقال : (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربي لتبعثن) وقال : (وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة ، قل بلى وربى لتأتينكم) وقال : (ويستنبؤنك أحق هو ، قل إي وربي إنه لحق) .

فصل

وأما قوله تعالى : (وما يتذكر إلا من ينيب) فهو حق كما قال . فان المتذكر إما أن يتذكر ما يدعوا إلى الرحمة والنعمة والثواب كما يتذكر الانسان ما يدعوه الى السؤال — فينيب ، وإما ان يتذكر ما يقتضي الخوف والخشية فلا بد له من الإنابة حينئذ لينجو مما يخاف .

ولهذا قيل فى فرعون (لعله يتذكر) فينيب ، (أو يخشى)

وكذلك قال له موسى (هــل لك إلى أن تزكى . وأهديك الى ربك فتخشى)، فجمع موسى : بين الأمرين لتلازمهما .

وقال فى حق الأعمى : (وما يدريك لعله يزكى ، أو يذكر فتنفعــه الذكرى) . فذكر الانتفاع بالذكرى ، كما قال (وذكر ، فان الذكرى تنفع المؤمنين) .

والنفع نوعان : حصول النعمة ، واندفاع النقمة . ونفس اندفاع النقمة نفع وان لم يحصل معه نفع آخر ، ونفس المنافع التى يخاف معها عذاب نفع ، وكلاهما نفع . فالنفع تدخل فيه الثلاثة ، والثلاثة تحصل بالذكرى ، كما قال تعالى : (وذكر ، فان الذكرى تنفع المؤمنين) ، وقال : (وما يدريك لعله يزكى . أو يذكر فتنفعه الذكرى) .

وأما ذكر التزكي مع التذكر فهو كما ذكر فى قصة فرعون الخشية مع التذكر .

وذلك أن التزكي هو الايمان والعمل الصــالح الذي تصير به نفس الانسان زكية ، كما قال في هذه السورة : (قد أفلح من تزكى . وذكر اسم ربه فصلى) : وقال (قد افلح من زكاها . وقد خاب من دساها)

وقال : (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم) وقال (وويل للمشركين . الذين لا يؤتون الزكاة) وقال موسى لفرعون : (هل لك إلى أن تزكى . وأهديك إلى ربك فتخشى) .

وعطف عليه (أو يذكر فتنفعه الذكرى) لوجوه :

أحدها : أن التزكي يحصل بامتثال أمر الرسول وان كان صاحبه لا يتذكر علوماً عنه ، كما قال : (يتلو عليهم آياته ويزكيهم) ، ثم قال : (ويعلمهم الكتاب والحكمة) . فالتلاوة عليهم والتزكية عام لجميع المؤمنين ، وتعليم الكتاب والحكمة خاص ببعضهم . وكذلك التزكي عام لكل من آمن بالرسول ، وأما التذكر فهو مختص لمن له علوم يذكرها ، فعرف بتذكره مالم يعلمه غيره من تلقاء نفسه .

الوجه الثاني : أن قوله (أو يذكر فتنفعه الذكرى) يدخل فيه النفع ، قليله وكثيره ، والتزكي أخص من ذلك .

الثالث : أن التذكر سبب التزكي . فانه إذا تذكر خاف ورجا ، فتزكى . فذكر الحكم وذكر سببه . ذكر العمل وذكر العلم ، وكل منها مستلزم للآخر .

فانه لا يتزكى حتى يتذكر ما يسمعه من الرسول ، كما قال : (سيذكر من يخشى) . فلا بد لكل مؤمن من خشية وتذكر .

وهو إذا تذكر فانه ينتفع ، وقد تتم المنفعة ، فيتزكى .

وقوله : (لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً) ، فيه أيضاً نحو هذه الوجوه .

فان الشاكر قد يشكر الله على نعمه وإن لم يخف ، والتذكر قد يقتضي الخشية .

وأيضاً فان التذكر يقتضي الخوف من العقاب وطلب الثواب فيعمل للمستقبل ، والشكر على النعم الماضية .

وايضاً فالتذكر تذكر علوم سابقة ، ومنها تذكر نعم الله عليه ، فهو سبب للشكر . تذكر السبب والمسبب .

وأيضاً فان الشكر يقتضي للمزيد من النعم ، والتذكر قد يكون لهذا ، وقد يكون خوفا من العذاب .

وقد يكون الأمر بالعكس ، فالشاكر قد يشكر الشكر الواجب لئلا يكون كفوراً فيعاقب على ترك الشكر بسلب النعمة وعقوبات أخر ،

والمتذكر قد يتذكر ما أعده الله لمن أطاعه فيطيعه طلباً لرحمته .

وأيضاً فالتذكر قد يكون لفعل الواجبات التي يدفع بها العقاب ، والشكور يكون للمزيد من فضله ، كما في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قام حتى تورمت قدماه . فقيل له : أتفعل هذا وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً ؟ » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يتمنين أحدكم الموت : إما محسن فيزداد إحسانا ، وإما مسيئاً فلعله أن يستعتب » . فالمؤمن دائماً فى نعمة من ربه تقتضي شكراً ، وفى ذنب يحتاج الى استغفار .

وهو في سيد الاستغفار يقول « أبوء لك بنعمتك علي ، وأبوء بذنبي ، فاغفر لي ، فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت » .

وقد علم تحقيق قوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فما أصابه من الحسنات هي نعم الله فتقتضي شكراً ، وما أصابه من المصائب فبذنوبه تقتضى تذكراً لذنوبه يوجب توبة واستغفاراً .

وقد جعل الله (الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر) فيتوبه

ويستغفر من ذنوبه ، (أو أراد شكوراً) لربه على نعمه . وكل ما يفعله الله بالعبد من نعمة ، وكل ما يخلقه الله ، فهو نعمة الله عليه . فكلما نظر إلى ما فعله ربه شكر ، وإذا نظر إلى نفسه استغفر .

والتذكر قد يكون تذكر ذنوبه وعقاب ربه . وقد يدخل فيه تذكر آلائه ونعمه ، فان ذلك يدعو إلى الشكر . قال تعالى (اذكروا نعمة الله عليكم) في غير موضع ، فقد أمر بذكر نعمه . فالمتذكر يتذكر نعم ربه ، ويتذكر ذنوبه .

وأيضاً فهو ذكر الشكور لأنه مقصود لنفسه ، فان الشكر ثابت في الدنيا والآخرة . وذكر التذكر لأنه أصل للاستغفار ، والشكر ، وغير ذلك . فذكر المبدأ وذكر النهاية . وهذا المعنى يجمع ما قيل ، والله سبحانه أعلم

فصل

والتذكر اسم جامع لكل ما أمر الله بتذكره ، كما قال : (أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) أي قامت الحجة عليكم بالنذير الذي جاءكم ، وبتعميركم عمراً يتسع للتذكر .

وقد أمر سبحانه بذكر نعمه فى غير موضع ، كقوله : (واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) .

والمطلوب بذكرها شكرها ، كما قال : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم ، فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون . كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون . فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) .

وقوله : (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم) يتناول كل من خوطب بالقرآن . وكذلك قوله : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) . فالرسول من أنفس من خوطب بهذا الكلام ، إذ هي كاف الخطاب .

ولما خوطب به أولا قريش ، ثم العرب ، ثم سائر الأمم ، صار يخص ويعم بحسب ذلك .

وفيه ما يخص قريشاً كقوله : (لايلاف قريش . إيلافهم رحلة الشتاء

والصيف) . وقوله : (وإنه لذكر لك ولقومك) .

وفيه ما يعم العرب ويخصهم ، كقوله : (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته) والأميون يتناول العرب قاطبة دون أهل الكتاب .

ثم قال : (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم) . فهذا يتناول كل من دخل في الاسلام بعد دخول العرب فيه إلى يوم القيامة ، كما قال ذلك مقاتل بن حيان ، وعبد الرحمن بن زيد ، وغيرهما .

فان قوله (وآخرين منهم) ، أي في الدين دون النسب ، إذ لو كانوا منهم في النسب لكانوا من الأميين .

وهذا كقوله تعالى : (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم) .

وقد ثبت في الصحيح أن هذه الآية لما نزلت سئل النبي صلى الله عليه وسلم عنهم ، فقال : « لو كان الايمان معلقا بالثريا لتناوله رجال من أبناء فارس » . فهذا يدل على دخول هؤلاء ـ لا يمنع دخول غيرهم من الأمم .

وإذا كانوا هم منهم فقد دخلوا في قوله : (لقد من الله على

المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) . فالمنة على جميع المؤمنين – عربهم وعجمهم ، سابقهم ولاحقهم . والرسول منهم لأنه إنسي مؤمن . وهو من العرب أخص لكونه عربيا جاء بلسانهم ، وهو من قريش أخص .

والخصوص يوجب قيام الحجة ، لا يوجب الفضل ، إلا بالايمان والتقوى لقوله : (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) .

ولهذا كان الأنصار أفضل من الطلقاء من قريش ، وهم ليسوا من ربيعة ولا مضر ، بل من قحطان .

وأكثر الناس على أنهم من ولد هود ، ليسوا من ولد إبراهيم .

وقيل إنهم من ولد اسماعيل لحديث أسلم لما قال « ارموا ، فان أباكم كان راميا » ، وأسلم من خزاعة ، وخزاعة من ولد إبراهيم .

وفي هذا كلام ليس هذا موضعه ، إذ المقصود أن الأنصار أبعد نسبا من كل ربيعة ومضر مع كثرة هذه القبائل . و [مع هذا هم أفضل] من جمهور قريش ، إلا من السابقين الأولين من المهاجرين — وفيهم قرشي وغير قرشي .

ومجموع السابقين ألف وأربعمائة غير مهاجري الحبشة .

فقوله : (لقد جاءكم) يخص قريشاً ، والعرب ، ثم يعم سائر البشر لأن القرآن خطاب لهم . والرسول من أنفسهم ، والمعنى ليس بملك لا يطيقون الأخذ منه ، ولا جني .

ثم يعم الجن لأن الرسول أرسل الى الانس والجن ، والقرآن خطاب للثقلين ، والرسول منهم جميعاً ، كما قال : (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) فجعل الرسل التي أرسلها من النوعين مع أنهم من الانس .

فان الانس والجن مشتركون مع كونهم أحياء ناطقين مأمورين منهيين . فانهم يأكلون ويشربون ، وينكحون وينسلون ، ويتغذون وينمون بالأكل والشرب . وهذه الأمور مشتركة بينهم . وهم يتميزون بها عن الملائكة ، فان الملائكة لا تأكل ولا تشرب ، ولا تنكح ولا تنسل .

فصار الرسول من أنفس الثقلين باعتبار القدر المشترك بينهم الذي تميزوا به عن الملائكة ، حتى كان الرسول مبعوثاً الى الثقلين دون الملائكة .

وكذلك قوله : (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من

أنفسهم) هو كقوله : (واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) ، وقوله : (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) .

ثم قال : (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) . والمقصود أنه أمر بذكر النعم وشكرها .

وقال : (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في غير موضع . وقال للمؤمنين : (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) فذكر النعم من الذكر الذي أمروا به .

ومما أمروا به تذكرة قصص الأنبياء المتقدمين ، كما قال : (واذكر في الكتاب إبراهيم) ، (واذكر في الكتاب موسى) ، (واذكر في الكتاب اسماعيل) (واذكر في الكتاب إدريس) وقال (واذكر عبدنا داود ذا الأيد) ، (واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب) (واذكر اسماعيل واليسع) .

ومما أمروا به تذكرة ما وعدوا به من الثواب والعقاب . قال تعالى : (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) .

ومما أمروا بتذكره آيات الله التي يستدلون بها على قدرته وعلى المعاد، كقوله: (ويقول الانسان أإذا ما مت لسوف أخرج حياً، أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً).

وقد قال لموسى: (وذكرهم بأيام الله)، وهي تتناول أيام نعمه وأيام نقمه ليشكروا ويعتبروا.

ولهذا قال: (إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور). فان ذكر النعم يدعو الى الشكر؛ وذكر النقم يقتضي الصبر على فعل المأمور وإن كرهته النفس. وعن المحظور وإن أحبته النفس. لئلا يصيبه ما أصاب غيره من النقمة.

فصل

وقوله: (ويتجنبها الأشقى، الذي يصلى النار الكبرى، ثم لا يموت فيها ولا يحيى). وقد ذكر في سورة الليل قوله: (فأنذرتكم ناراً تلظى، لا يصلاها إلا الأشقى. الذي كذب وتولى).

وهذا الصلي قد فسره النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح

الذي أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم — أو قال : بخطاياهم — فأماتهم إماتة ، حتى اذا كانوا فحماً أذن بالشفاعة ، فجيء بهم ضبائر ضبائر . فبثوا على أنهار الجنة ، ثم قيل : يا أهل الجنة ! أفيضوا عليهم . فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل » . فقال رجل من القوم : كأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان بالبادية .

وفي رواية ذكرها ابن أبي حاتم فقال : ذكر عن عبد الصمد ابن عبد الوارث ، ثنا أبي ، ثنا سليمان التيمي ، عن أبي نضرة ، عن أبي سعيد ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب ، فأتى على هذه (لا يموت فيها ولا يحيى) ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أما أهلها الذين هم أهلها فلا يموتون فيها ولا يحيون . وأما الذين ليسوا من أهل النار فان النار تميتهم ، ثم يقوم الشفعاء فيشفعون فيهم فيشفعون ، فيؤتى بهم الى نهر يقال له الحياة ، أو الحيوان ، فينبتون كما ينبت الغثاء في حميل السيل » .

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم [أن] هذا الصلي لأهل النار الذين هم أهلها ، وأن الذين ليسوا من أهلها فانها تصيبهم بذنوبهم ، وأن الله يميتهم فيها حتى يصيروا فحماً ، ثم يشفع فيهم فيخرجون ويؤتى

بهم الى نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة فى حميل السيل .

وهذا المعنى مستفيض عن النبي صلى الله عليه وسلم — بل متواتر — فى أحاديث كثيرة في الصحيحين وغيرهما من حديث أبى سعيد ، وأبى هريرة ، وغيرهما .

وفيها الرد على طائفتين . على الخوارج والمعتزلة الذين يقولون « إن أهل التوحيد يخلدون فيها » ، وهذه الآية حجة عليهم ، وعلى من حكي عنه من غلاة المرجئة « أنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد » .

فان إخباره بأن أهل التوحيد يخرجون منها بعد دخولها تكذيب لهؤلاء وأولئك .

وفيه رد على من يقول « يجوز أن لا يدخل الله من أهل التوحيد أحداً النار » كما يقوله طائفة من المرجئة الشيعة ، ومرجئة أهل الكلام المنتسبين الى السنة — وهم الواقفة من أصحاب أبى الحسن وغيرهم ، كالقاضي أبى بكر وغيره . فان النصوص المتواترة تقتضي دخول بعض أهل التوحيد وخروجهم .

والقول بـ « أن أحداً لا يدخلها من أهل التوحيد » ما أعلمه ثابتاً عن شخص معين فأحكيه عنه . لكن حكي عن مقاتل بن سليمان ،

وقال : احتج من قال ذلك بهذه الآية .

وقد أجيبوا بجوابين .

أحدها : جواب طائفة ، منهم الزجاج ، قالوا : هذه نار مخصوصة .

لكن قوله بعدها (وسيجنبها الأتقى) لا يبقى فيه كبير وعد ، فانه إذا جنب تلك النار جاز أن يدخل غيرها .

وجواب آخرين قالوا : لا يصلونها صلي خلود . وهذا أقرب .

وتحقيقه أن الصلي هنا هو الصلي المطلق ، وهو المكث فيها والخلود على وجه يصل العذاب إليهم دائماً .

فأما من دخل وخرج فانه نوع من الصلي ، ليس هو الصلي المطلق لا سيما إذا كان قد مات فيها والنار لم تأكله كله ، فانه قد ثبت أنها لا تأكل مواضع السجود . والله أعلم .

فصل

جمع الله سبحانه بين ابراهيم وموسى — صلى الله عليهما وعلى سائر المرسلين — في أمور ، مثل قوله : (إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى) .

وفى حديث أبي ذر الطويل ، قلت : يا رسول الله ! كم كتاباً أنزل الله ؟ قال : « مائة كتاب وأربعة كتب : ثلاثين صحيفة على شيث ، وخمسين على إدريس ، وعشر على إبراهيم ، وعشر على موسى قبل التوراة . وأنزل التوراة ، والانجيل ، والزبور ، والفرقان » . وقال فى الحديث : فهل عندنا شيء مما فى صحف إبراهيم ؟ فقال : « نعم » وقرأ قوله : (قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى ، إن هذا لفي الصحف الأولى ، صحف ابراهيم وموسى) .

فان التزكي هو التطهر والتبرك بترك السيئات الموجب زكاة النفس ، كما قال : (قد أفلح من زكاها) ولهذا تفسر الزكاة تارة بالنماء والزيادة وتارة بالنظافة والاماطة . والتحقيق أن الزكاة تجمع بين الأمرين – إزالة الشر ، وزيادة الخير . وهذا هو العمل الصالح ، وهو الاحسان .

وذلك لا ينفع الا بالاخلاص لله ، وعبادته وحده لا شريك له ، الذي هو أصل الايمان . وهو قول (وذكر اسم ربه فصلى) .

فهذه الثلاث – قد يقال – تشبه الثلاث التي يجمع الله بينها في القرآن فى مواضع ، مثل قوله فى أول البقرة (هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) . ومثل قوله :

(فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ، (فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فاخوانكم فى الدين) .

وقد يقال : تشبه الثنتين المذكورتين في قوله (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً — الآية) ، وقوله : (ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن) .

لكن هنا التزكي فى الآية أعم من الانفاق ، فانه ترك السيئات الذي اصله بترك الشرك .

فأول التزكي التزكي من الشرك ، كما قال : (وويل للمشركين ، الذين لا يؤتون الزكاة) ، وقال : (يتلو عليهم آياته ويزكيهم) .

والتزكي من الكبائر ، الذي هو تمام التقوى ، كما قال (فلا تزكوا أنفسكم ، هو أعلم بمن اتقى) ، وقال : (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون فتيلا) . فعلم أن التزكية هو الاخبار بالتقوى .

ومنه التزكي بالطهارة ، وبالصدقة والاحسان ، كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) .

و (ذكر اسم ربه) قد يعنى به الايمان بالله ، و « الصلاة » :

العمل . فقد يذكر اسم ربه من لا يصلي .

ومن الفقهاء من يقول : هو ذكر اسمه في أول الصلاة . ولهـذا ـــ والله أعلم ـــ قدم التزكي فى هذه الآية .

وكان طائفة من السلف إذا أدوا صدقة الفطر قبـل صلاة العيد يتأولون بهذه الآية . وكان بعض السلف ـ أظنه يزيد بن أبي حبيب ـ يستحب أن يتصدق أمام كل صلاة لهذا المعنى .

ولما قدم الله الصلاة عـلى النحر فى قوله : (فصل لربك وانحر) وقدم التزكي على الصلاة فى قوله : (قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم ربه فصلى) كانت السنة أن الصدقة قبل الصلاة فى عيد الفطر ، وأن الذبح بعد الصلاة فى عيد النحر .

ويشبه ـــ والله أعلم ـــ أن يـكون الصوم من التزكى المذكور في الآية . فان الله يقول (كتب عليـكم الصيام كما كتب عـلى الذين من قبلـكم لعلـكم تتقون) . فمقصـود الصـوم التقوى ، وهـو من معنى التزكى .

وفى حديث ابن عباس : « فرض رسول الله صلى الله عليـه وسلم صدقة الفطر طهرة للصـائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين » .

فالصدقة من تمام طهرة الصوم . وكلاهما ترك متقدم على صلاة العيد .

فجمعت هاتان الكلمتان الترغيب فيما أمر الله به من الايمان والعمل الصالح . وفي قوله : (بل تؤثرون الحياة الدنيا . والآخرة خير وأبقى) الايمان باليوم الآخر .

وهذه الأصول المذكورة في قوله : (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

وقال : (إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف إبراهيم وموسى) . وقال : أيضاً (أفرأيت الذي تولى ، وأعطى قليلا وأكدى ، أعنده علم الغيب فهو يرى ، أم لم ينبأ بما في صحف موسى ، وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن ليس للانسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى)

وأيضاً ، فان إبراهيم صاحب الملة وإمام الأمة . قال الله تعالى : (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) وقال : (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) . وقال : (ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ، واتبع ملة إبراهيم

حنيفاً) وقال : (إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً) وقال (إني جاعلك للناس إماماً)

وموسى صاحب الكتاب والكلام والشريعة ، الذي لم ينزل من السماء كتاب أهدى منه ومن القرآن .

ولهذا قرن بينهما في مواضع ، كقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً — إلى قوله — وهذا كتاب أنزلناه مبارك) وقوله (قالوا سحران — إلى قوله — قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه) وقول الجن : (إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه) ، وقوله : (قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله) — وقول النجاشي « إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة .

وقيل في موسى : (وكلم الله موسى تكليماً) وفي إبراهيم (واتخذ الله إبراهيم خليلا) وأصل الخلة عبادة الله وحده ، والعبادة غاية الحب والذل . وموسى صاحب الكتاب والكلام .

ولهذا كان الكفار بالرسل ينكرون حقيقة خلة إبراهيم وتكليم موسى .

ولما نبغت البدع الشركية في هذه الأمة أنكر ذلك الجعد بن درهم

فقتله المسلمون لما ضحى به أمير العراق خالد بن عبد الله وقال : « ضحوا تقبل الله ضحاياكم ! فانى مضح بالجعد بن درهم — إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما » . ثم نزل فذبحه .

ولما بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم بعثه الى أهل الأرض . وهم فى الأصل صنفان — أميون وكتابيون . والأميون كانوا ينتسبون إلى إبراهيم ، فانهم ذريته ، وخزان بيته ، وعلى بقايا من شعائره . والكتابيون أصلهم كتاب موسى . وكلا الطائفتين قد بدلت وغيرت .

فأقام ملة إبراهيم بعد اعوجاجها ، وجاء بالكتاب المهيمن ، المصدق لما بين يديه ، المبين لما اختلف فيه وما حرف وكتم من الكتاب الأول .

فصل

وإبراهيم وموسى قاما بأصل الدين — الذي هو الاقرار بالله ، وعبادته وحده لا شريك له ، ومخاصمة من كفر بالله .

فأما إبراهيم فقال الله فيه : (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم فى ربه

أن آتاه الله الملك ، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ، قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين)

وذكر الله عنه أنه طلب منه إرادة إحياء الموتى ، فأمره الله بأخذ أربعة من الطير .

فقرر أمر الخلق والبعث — المبدأ والمعاد — الايمان بالله واليوم الآخر .

وهما اللذان يكفر بهما — أو بأحدهما — كفار الصابئة والمشركين من الفلاسفة ونحوهم الذين بعث الخليل الى نوعهم .

فان منهم من ينكر وجود الصانع ؛ وفيهم من ينكر صفاته ؛ وفيهم من ينكر خلقه ويقول : إنه علة ؛ وأكثرهم ينكرون إحياء الموتى . وهم مشركون يعبدون الكواكب العلوية والأصنام السفلية .

والخليل صلوات الله عليه رد هذا جميعه . فقرر ربوبية ربه كما فى هذه الآية . وقرر الاخلاص له ونفى الشرك كما في سورة الأنعام وغيرها . وقرر البعث بعد الموت .

واستقر فى ملته محبته لله ومحبة الله له ، باتخاذ الله له خليلا .

ثم إنه ناظر المشركين بعبادة من لا يوصف بصفات الكمال . فقال لأبيه : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) . وقال لأبيه وقومه : (ما تعبدون . قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين . قال هل يسمعونكم إذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون — الى قوله — فانهم عدو لي إلا رب العالمين . الذى خلقني فهو يهدين . والذي هو يطعمني ويسقين . وإذا مرضت فهو يشفين . والذى يميتني ثم يحيين) الى آخر الكلام .

وقال : (إني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) وقال : (إنني براء مما تعبدون الا الذى فطرني فانه سيهدين . وجعلها كلمة باقية فى عقبه لعلهم يرجعون)

فابراهيم دعا إلى الفطرة . وهو عبادة الله وحده لا شريك له . وهو الاسلام العام ، والاقرار بصفات الكمال لله ، والرد على من عبد من سلبها .

فلما عابهم بعبادة من لا علم له ولا يسمع ولا يبصر قال : (ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن ، وما يخفى على الله من شيء فى الأرض ولا فى السماء . الحمد لله الذى وهب لي على الكبر اسماعيل واسحق ، إن ربي لسميع الدعاء)

ولما عابهم بعبادة من لا يغنى شيئاً فلا ينفع ولا يضر قال : (الذى خلقني فهو يهدين . والذى هو يطعمني ويسقين . وإذا مرضت فهو يشفين . والذى يميتني ثم يحيين . والذى أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين)

فان الانسان يحتاج إلى جلب المنفعة لقلبه وجسمه ، ودفع المضرة عن ذلك . وهو أمر الدين والدنيا .

فمنفعة الدين الهدى ؛ ومضرته الذنوب ، ودفع المضرة المغفرة . ولهذا جمع بين التوحيد والاستغفار في مواضع متعددة .

ومنفعة الجسد الطعام والشراب ؛ ومضرته المرض ، ودفع المضرة الشفاء .

وأخبر أن ربه يحيي ويميت ، وأنه فطر السموات والأرض . واحياؤه فوق كماله بأنه حي .

وأنه فطر السموات والأرض يقتضي إمساكها وقيامها الذى هو فوق كماله بأنه قائم بنفسه ، حيث قال عن النجوم (لا أحب الآفلين)

فان الآفل هو الذى يغيب تارة ويظهر تارة ، فليس هو قائماً على

عبده في كل وقت . والذين يعبدون ما سوى الله من الكواكب ونحوها ويتخذونها أوثاناً يكونون في وقت البزوغ طالبين سائلين ، وفي وقت الأفول لا يحصل مقصودهم ولا مرادهم . فلا يجتلبون منفعة ولا يدفعون مضرة ، ولا ينتفعون إذ ذاك بعبادة .

فبين ما في الآلهة التي تعبد من دون الله من النقص ، وبين ما لربه فاطر السموات والأرض من الكمال بأنه الخالق ، الفاطر ، العليم ، السميع ، البصير ، الهادى ، الرازق ، المحيي ، المميت .

وسمى ربه بالأسماء الحسنى الدالة على نعوت كماله ، فقال : (يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم . إنك أنت العزيز الحكيم) وقال : (فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم) وقال : (سأستغفر لك ربي ، إنه كان بي حفياً) فوصف ربه بالحكمة والرحمة المناسب لمعنى الخلة ، كما قال (إنه كان بي حفياً)

وموسى عليه السلام خاصم فرعون الذى جحد الربوبية والرسالة وقال : (أنا ربكم الأعلى) و (ما علمت لكم من إله غيرى) . وقصته في القرآن مثناة مبسوطة لا يحتاج هذا الموضع الى بسطها .

وقرر أيضاً أمر الربوبية وصفات الكمال لله ونفى الشرك .

ولما اتخذ قومه العجل بين الله لهم صفات النقص التى تنافى الألوهية فقال : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسداً له خوار ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين) . وقال : (فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسى ، أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً . ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم به ، وإن ربكم الرحمن)

فوصفه بأنه وان كان قد صوت صوتا هو خوار فانه لا يكلمهم ، ولا يرجع إليهم قولا ، وأنه لا يهديهم سبيلا ، ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً .

وكذلك ذكر الله سبحانه على لسان محمد فى الشرك عموماً وخصوصاً ، فقال : (أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون ، ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون ، وإن تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم ، سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون ، إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين ، ألهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشون بها ، أم لهم أعين يبصرون بها ، أم لهم آذان يسمعون بها ، قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون)

واستفهم استفهام انكار وجحود لطرق الادراك التام وهو السمع والبصر . والعمل التام وهو اليـد والرجل ، كما أنه سبحانه لما أخبر فيما روى عنه رسوله عن أحبابه المتقربين إليه بالنوافل فقـال : « ولا يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى أحبـه . فاذا أحببته كنت سمعـه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويـده التى يبطش بهـا ، ورجله التى يمشي بها » .

فصل

وأهل السنة والجماعة المتبعون لابراهيم وموسى ومحمد — صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين — يثبتون ما أثبتوه من تكليم الله ، ومحبته ، ورحمته ، وسائر ما له من الأسماء الحسنى والمثل الأعلى .

وينزهونه عن مشابهة الأجساد التى لا حياة فيهـا . فان الله قال : (وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب) وقال : (وما جعلنـاهم جسداً لا يأكلون الطعام) . وقال : (عجلا جسداً له خوار) ، فوصف الجسد بعدم الحياة ، فان الموتان لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا ينطـق ، ولا يغنى شيئاً .

وأما أهل البدع والضـلالة من الجهمية ونحوهم ، فانهم سلكـوا

سبيل أعداء ابراهيم وموسى ومحمد ، الذين أنكروا أن يكون الله كلم موسى تكليما واتخذ إبراهيم خليلا . وقد كلم الله محمداً ، واتخذه خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا ، ورفعه فوق ذلك درجات :

وتابعوا فرعون الذى قال : (يا هامان ابن لي صرحا لعلى أبلغ الأسباب . أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وانى لأظنه كاذبا) وتابعوا المشركين الذين (إذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا) واتبعوا الذين ألحدوا فى أسماء الله .

فهم يجحدون حقيقة كونه الرحمن ، أو أنه يرحم ، أو يكلم أو يود عباده أو يودونه ، أو أنه فوق السموات . ويزعمون أن من أثبت له هذه الصفات فقد شبهه بالأجسام الحسية ، وهي الحيوان كالانسان وأن هذا تشبيه لله بخلقه .

فهم قد شبهوه بالأجساد الميتة فيما هو نقص وعيب ، وتشبيه دلت الكتب الالهية والفطرة العقلية أنه عيب ونقص ، بل يقتضي عدمه .

وأما أهل الاثبات فلو فرض أن فيما قالوه تشبيها ما فليس هو تشبيها بمنقوص معيب ، ولا هو فى صفة نقص أو عيب ، بل فى غاية ما يعلم أنه الكمال ، وان لصاحبه الجلال والاكرام .

فصار أهل السنة يصفونه بالوجود وكمال الوجود ، وأولئك يصفونه بعدم كمال الوجود ، أو بعدم الوجود بالكلية . فهم ممثلة معطلة — ممثلة فى العقل والشرع ، معطلة في العقل والشرع .

أما فى العقل فلأنهم مثلوه بالعدم والاجساد الموتان .

وأما فى الشرع فانهم مثلوا ما جاءت به الرسل من صفاته بنفس صفات المخلوقات ، وان كان هذا التمثيل الذي ادعوا أنه معنى النصوص أقل تمثيلا من تمثيلهم الذى ادعوه .

وأما تعطيلهم فى العقل فانه تعطيل للصفات — تعطيل مستلزم لعدم الذات . ولهذا ألجىء كثير منهم إلى نفى الذات بالكلية . وصاروا على طريقة فرعون — لا يقرون إلا بوجود المخلوقات ، وان كانوا قد ينافقون فيقرون بألفاظ لا معنى لها ، أو بعبادات لا معبود لها .

وأما تعطيلهم للشرع فانهم جحدوا ما في كتب الله من المعانى وحرفوا الكلم عن مواضعه ، أو قالوا : نحن كالأميين لا نعلم الكتاب إلا أماني ، أو : قلوبنا غلف .

وقالوا لما جاء به الرسول من الكتاب والسنة نظير ما قالته الكفار

(قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) و (قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول) .

وهكذا قال هؤلاء : لا نفقه كثيراً مما يقول الرسول ، وقالوا كما قال الذين يستمعون للرسول ؛ فاذا خرجوا من عنده (قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً) .

وصاروا كالذين قيل فيهم : (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستوراً ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً ، وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً) .

فتدبر ما ذكره الله عن أعداء الرسل من نفي فقههم وتكذيبهم تجد بعض ذلك فيمن أعرض عن ذكر الله وعن تدبر كتابه ، واتبع ما تتلوه الشياطين وما توحيه إلى أوليائها ، والله يهدينا صراطا مستقيما .

ولهذا كانت هذه الجهمية المعطلة المشابهون للكفار والمشركين من الصابئة وغيرهم ، الجاحدة لوجود الصانع أو صفاته ، ترمي أهل العلم والايمان والكتاب والسنة ، تارة بأنهم يشبهون اليهود لما فى التوراة

وكتب الانبياء من الصفات ، ولما ابتدعه بعض اليهود من التشبيه المنفى عن الله ؛ وتارة بأنهم يشبهون النصارى لما أثبته النصارى من صفة الحياة والعلم ، ولما ابتدعته من أن الأقانيم جواهر ، وأن أقنوم الكلمة اتحد بالناسوت .

وهذا الرمي موجود فى كلامهم قبل الامام احمد بن حنبل وفى زمنه ، وهو موجود فى كلامه وكلام أصحابه — حكاية ذلك . ذكره فى كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ، وأنهم قالوا « إذا أثبتم الصفات فقد قلتم بقول النصارى » ، ورد ذلك . وفى « مسائله » : أن طائفة قالوا له : من قال « القرآن غير مخلوق ، أو هو فى الصدور » فقد قال بقول النصارى .

وهكذا الجهمية ترمي الصفاتية بأنهم يهود هذه الأمة . وهذا موجود فى كلام متقدمي الجهمية ومتأخريهم ، مثل ما ذكره أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الجهمي الجبري ، وان كان قد يخرج إلى حقيقة الشرك وعبادة الكواكب والأوثان في بعض الأوقات . وصنف فى ذلك كتابه المعروف فى السحر وعبادة الكواكب والأوثان . مع أنه كثيراً ما يحرم ذلك وينهى عنه متبعاً للمسلمين وأهل الكتب والرسالة .

وينصر الاسلام وأهله في مواضع كثيرة ، كما يشكك أهله ويشكك غير

أهله فى أكثر المواضع . وقد ينصر غير أهله فى بعض المواضع . فان الغالب عليه التشكيك والحيرة ، أكثر من الجزم والبيان .

وهؤلاء لهم أجوبة .

أحدها : أن مشابهة اليهود والنصارى ليست محذوراً إلا فيما خالف دين الاسلام ، ونصوص الكتاب والسنة ، والاجماع . وإلا فمعلوم أن دين المرسلين واحد ، وأن التوراة والقرآن خرجا من مشكاة واحدة .

وقد استشهد الله بأهل الكتاب فى غير موضع ، حتى قال : (قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم) .

فاذا أشهد أهل الكتاب على مثل قول المسلمين كان هذا حجة ودليلا ، وهو من حكمة اقرارهم بالجزية . فيفرح بموافقة المقالة المأخوذة من الكتاب والسنة لما يأثره أهل الكتاب عن المرسلين قبلهم . ويكون هذا من أعلام النبوة ، ومن حجج الرسالة ، ومن الدليل على اتفاق الرسل .

الثاني : أن المشابهة التى يدعونها ليست صحيحة . فان أهل السنة

لا يوافقون اليهود والنصارى فيما ابتدعوه من الدين والاعتقاد. ولهذا قلت فى بيان فساد قول ابن الخطيب: إنه لم يفهم مقالة أهل الحديث والسنة من الحنبلية وغيرهم، ولم يفهم مقالة النصارى. وأوضحت ذلك في موضعه، كما بين الامام أحمد الفرق بين مقالة أهل السنة وبين مقالة النصارى المبتدعة، وكما يبين الفرق بين مقالة أهل السنة ومقالة اليهود المبتدعة.

الثالث: أنه إذا فرض مشابهة أهل الاثبات لليهود أو النصارى فأهل النفى والتعطيل مشابهون للكفار والمشركين من النصارى وغيرهم. ومعلوم قطعاً أن مشابهة أهل الكتابين خير من مشابهة من ليس من أهل الكتاب ـــ من الكفار بالربوبية والنبوات ونحوهم. ولهذا قيل: المشبه أعشى، والمعطل أعمى.

ولهذا فرح المؤمنون على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بانتصار النصارى على المجوس، كما فرح المشركون بانتصار المجوس على النصارى. فتدبر هذا، فانه نافع فى مواضع، والله اعلم.

ولهذا كان المعتزلة ونحوهم من القدرية مجوس هذه الأمة.

وهم يجعلون الصفاتية نصارى الأمة ويميلون إلى اليهود لموافقتهم

لهم فى أمور كثيرة أكثر من النصارى ، كما يميل طائفة من المتصوفة والمتفقرة إلى النصارى أكثر من اليهود .

فاذا كان الصفاتية إلى النصارى أقرب وضدهم الى المجوس والمشركين أقرب تبين أن الصفاتية أتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين فرحوا بانتصار الروم — النصارى — على فارس المجوس ، وأن المعطلة هم إلى المشركين أقرب — الذين فرحوا بانتصار المجوس على النصارى .

سورة الغاشية

وقال شيخ الإسلام

فصل

قوله : (هل أتاك حديث الغاشية ؟ وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى ناراً حامية ، تسقى من عين آنية) فيها قولان :

أحدهما أن المعنى وجوه في الدنيا خاشعة عاملة ناصبة ، تصلى يوم القيامة ناراً حامية ، ويعني بها عباد الكفار كالرهبان ، وعباد البدود ، وربما تؤولت في أهل البدع كالخوارج .

و « القول الثاني » أن المعنى أنها يوم القيامة تخشع أي تذل وتعمل وتنصب ، قلت هذا هو الحق لوجوه :

« أحدها » أنه على هذا التقدير يتعلق الظرف بما يليه ، أي : وجوه يوم الغاشية خاشعة عاملة ناصبة صالية . وعلى الأول لا يتعلق إلا

بقوله (تصلى) ويكون قوله (خاشعة) صفة للوجوه قد فصل بين الصفة والموصوف بأجنبي متعلق بصفة أخرى متأخرة ، والتقدير : وجوه خاشعة عاملة ناصبة يومئذ تصلى ناراً حامية . والتقديم والتأخير على خلاف الأصل ؛ فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه .

ثم إنما يجوز فيه التقديم والتأخير مع القرينة أما مع اللبس فلا يجوز ؛ لأنه يلتبس على المخاطب ، ومعلوم أنه ليس هنا قرينة تدل على التقديم والتأخير ؛ بل القرينة تدل على خلاف ذلك فإرادة التقديم والتأخير بمثل هذا الخطاب خلاف البيان ، وأمر المخاطب بفهمه تكليف لما لا يطاق .

« الوجه الثاني » أن الله قد ذكر وجوه الأشقياء ووجوه السعداء في السورة ، فقال بعد ذلك : (وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية ، في جنة عالية) ومعلوم أنه إنما وصفها بالنعمة يوم القيامة لا في الدنيا ؛ إذ هذا ليس بمدح . فالواجب تشابه الكلام وتناظر القسمين لا اختلافهما ، وحينئذ فيكون الأشقياء وصفت وجوههم بحالها في الآخرة .

« الثالث » أن نظير هذا التقسيم قوله : (وجوه يومئذ ناضرة

إلى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة)
وقوله : (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة) وهذا كله وصف للوجوه
لحالها فى الآخرة لا فى الدنيا .

« الرابع » أن وصف الوجوه بالأعمال ليس فى القرآن وإنما فى
القرآن ذكر العلامة ، كقوله : (سيماهم فى وجوههم) وقوله : (ولو
نشاء لأريناكهم ، فلعرفتهم بسيماهم) وقوله : (تعرف في وجوه الذين
كفروا المنكر ، يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا)
وذلك لأن العمل والنصب ليس قائما بالوجوه فقط ؛ بخلاف
السيما والعلامة .

« الخامس » أن قوله : (خاشعة عاملة ناصبة) لو جعل صفة لهم
فى الدنيا لم يكن فى هذا اللفظ ذم ، فان هذا إلى المدح أقرب ، وغايته
أنه وصف مشترك بين عباد المؤمنين وعباد الكفار ، والذم لا يكون
بالوصف المشترك ، ولو أريد المختص لقيل خاشعة للأوثان مثلا ، عاملة
لغير الله ، ناصبة فى طاعة الشيطان ، وليس فى الكلام ما يقتضي كون
هذا الوصف مختصاً بالكفار ، ولا كونه مذموما . وليس فى القرآن ذم
لهذا الوصف مطلقاً ، ولا وعيد عليه ، فحمله على هذا المعنى خروج عن
الخطاب المعروف فى القرآن .

« السادس » أن هـذا الوصف مختص ببعض الكفار ولا موجب للتخصيص ، فان الذين لا يتعبدون من الكفار أكثر ، وعقوبة فساقهم فى دينهم أشد فى الدنيا والآخرة ، فان من كف منهم عن المحرمات المتفق عليها وأدى الواجبات المتفق عليها لم تكن عقوبته كعقوبة الذين يدعون مع الله إلهـا آخر ، ويقتلون النفس التى حرم الله [إلا] بالحق ويزنون . فاذا كان الكفر والعذاب على هـذا التقدير فى القسم المتروك أكثر وأكبر كان هذا التخصيص عكس الواجب .

« السابع » أن هذا الخطاب فيه تنفير عن العبادة والنسك ابتداء ، ثم اذا قيد ذلك بعبادة الكفار والمبتدعة وليس فى الخطاب تقييـد كان هذا سعياً فى إصلاح الخطاب بما لم يذكر فيه ؛

سورة البلد

قال شيخ الاسلام رحمه الله :

قوله تعالى : (ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين ؟) الهداية محلها القلب ، وهذه الأعضاء الثلاثة التى هي دائمة الحركة والكسب ، إما للانسان وإما عليه ، بخلاف ما يتحرك من داخل فانه لا يتعلق بـه ثواب ولا عقاب ، وبخلاف بقية الاعضاء الظاهرة ، فان السكون أغلب ، وحركتها قليلة بالنسبة الى هذه ، وهذه الثلاثة التى يروى عن عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال : من كان صمته فكراً ، ونطقه ذكراً ، ونظره عبرة . وفى حديث عنـد بن أبي حاتم فى صفـة النـبي صلى الله عليـه وسـلم أنه كان كثير الصمت ، دائم الفكر ، متواصل الأحزان فالصمت والفكر للسان والقلب ، وأما الحزن فليس المراد بـه الحزن الذي هو الألم على فوت مطلوب أو حصول مكروه فان ذلك منهى عنه ، ولم يكن من حاله ، وإنما أراد به الاهتمام والتيقظ لما يستقبله من الأمور ، وهذا مشترك بين القلب والعين .

وفيه أيضاً في الصحيحين حديث ابن عباس أنــه كان إذا قام من الليل يصلي ينظر الى السماء ، ويقرأ الآيات العشر من أواخر سورة آل عمران ، فيجمــع بــين الذكــر والنظــر والفكــر ، فالنظر أي نظــر القلب ونظر العــين ، والذكــر أيضاً لا بــد مــع ذكر اللسان من ذكر القلب .

ولما كان النظر مبدأ والذكر منتهى ، لأن النظر يتقدم الأدراك ، والعلم والذكر يتأخر عن الادراك والعلم ؛ ولهذا كان المتكلمة في النظر المقتضي للعلم ، وكان المتصوفة في الذكر المقرر للعلم قدم آلة النظر على آلة الذكر ، وختم بهداية الملك الجامع الذي هو الناظر الذاكر .

وذكر سبحانه اللسان والشفتين ، لأنها العضوان الناطقان . فأما الهواء والحلق والنطع واللهوات والأسنان فمتصلة حركة بعضهــا مرتبطة بحركة البعض بمنزلة غيرهــا من أجزاء الحنــك . فأما اللسان والشفتان فمنفصلة . ثم الشفتان لما كانا النهاية حملا الحروف الجوامع : الباء ، والفاء ، والميم ، والواو .

فأما الباء والفــاء فهما الحرفان السببيان ، فان البــاء أبــداً تفيــد الالصاق والسبب ، وكذلك الفاء تفيد التعقيب والسبب ؛ وبالاسباب تجتمع الامور بعضها ببعض .

وأما الميم والواو فلها الجمع والاحاطة ، ألا ترى أن الميم ضمير لجمع المخاطبين فى الأنواع الخمسة : ضميري الرفع والنصب المتصلين والمنفصلين ، وضمير الخفض فى مثل قوله : (أنتم) و (علمتم) و (إياكم) و (علمكم) و (بكم) وضمير لجمع الغائبين فى الأنواع الخمسة أيضاً والمضمر أيا كان ، إما متكلم أو مخاطب أو غائب ، واحد أو اثنان أو جمع ، مرفوع أو منصوب أو مجرور . فقد أحاطت بالجميع مطلقاً . أما الجمع المطلق فبنفسها ، وأما الجمع المقدر باثنين فبزيادة علم التثنية ، وهو الألف في مثل أنتما وعلمتما ، وكذلك الباقي .

ولهذا زيدت الواو في الجمع المطلق فقيل عليهموا وانتموا ، كما زيدت الألف في التثنية ، ومن حذفها حذفها تخفيفاً ؛ ولأن ترك العلامة علامة ، فصارت الميم مشتركة ، ثم الفارق الألف أو عدمها مع الواو .

وأما الواو فلها جموع الضمائر الغائبة في مثل قالوا ونحوها ، واما المتصلة مثل إياكم وهم فعلى اللغتين ؛ فلما صارت الواو تمام المضمر المرفوع المنفصل ، والياء تمام المؤنث : صارت للمؤنث مطلقاً في جميع أحواله ؛ لأنه تلو المذكر ، والمفرد مذكره ومؤنثه قبل المثنى والمجموع ، فان المفرد قبل المركب ، ثم الألف صارت علم التثنية مطلقاً فى المظهر والمضمر كما ان الواو علم لجمع المذكر ، وجعل الياء علمي النصب والجر

في المظهر من المثنى والمجموع ؛ لأن المظهر قبل المضمر وأقوى منه ، فكانت أحق ان تكون فيه من الألف ، فحين ما كان أقوى كانت الواو وحين ما كان أوسط كان الياء .

وأما الجموع الظاهرة فالواو هي علم الجمع المذكر الصحيح ، كما أن الألف علم التثنية ؛ ولهذا ينطق بها حيث لا إيجاب ، لكن في حال النصب والخفض قلبتا يائين لأجل الفرق ، وذلك لأن الأسماء الظاهرة لها الغيبة دون الخطاب في جميع العربية ، وذلك لأن الواو أقوى حروف العلة ، والضمة بعضها ، وهي أقوى الحركات ، لما فيها من الجمع ، وكونها آخراً ، فجعلت للجمع والألف أخف حروف العلة ، فجعلت للاثنين لأن الياء كانت قد صارت للمؤنث في المفرد المرفوع الذي هو الأصل في قولك : "(١) وجاءت الميم في مثل اللهم إشعار بجميع الأسماء ؛ وذلك لأن حرف الشفة لما كان جامعا للقوة من مبدإ مخارج الحروف إلى منتهاها بمنزلة الخاتم الآخر ، الذي حوى ما في المتقدم وزيادة كان جامعا لقوى الحروف ، فجعل جامعاً للأسماء مظهرها ومضمرها وجامعا بين المفردات والجمل ، فالواو والفاء عاطفان ، والفاء رابطة جملة بجملة .

ولما كانت النون قريبة من الفيهة فهي أنفية جعلت لجمع المؤنث ،

---

(١) بياض بالاصل .

لأنه دون جمع المذكر ، وثنى العينين والشفتين لأن العينين هما ربيئة القلب ، وليس من الأعضاء أشد ارتباطا بالقلب من العينين ؛ ولهذا جمع بينهما فى قوله : (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) (تتقلب فيه القلوب والأبصار) (وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر) (قلوب يومئذ واجفة أبصارها خاشعة) ولأن كليهما له النظر ؛ فنظر القلب الظاهر بالعينين والباطن به وحده ، وكذلك اللسان هو الذكر والشفتان أنثاه .

سورة الشمس

قال شيخ الاسلام احمد بن تيمية قدس الله روحه

فصـــــل

فى قوله تعالى : (والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهار إذا جلاها ، والليل إذا يغشاها) . وضمير التأنيث فى (جلاها) و (يغشاها) لم يتقدم مايعود عليه الا الشمس ، فيقتضي أن النهار يجلى الشمس ، وان الليل يغشاها . و « التجلية » الكشف والاظهار ، و « الغشيان » التغطية واللبس ، ومعلوم أن الليل والنهار ظرفا الزمان ، والفعل إذا أضيف الى الزمان فقيل هذا الزمان أو هذا اليوم يبرد ، او يبرد أو ينبت الأرض ، ونحو ذلك ، فالمقصود أن ذلك يكون فيه ، كما يوصف الزمان بأنه عصيب ، وشديد ، ونحس ، وبارد ، وحار ، وطيب ومكروه ـــ والمراد وصف ما فيه . فكون الشيء فاعلا وموصوفا هو بحسب ما يليق به ـــ كل شيء بحسبه .

فالنهار يجلي الشمس ، والليل يغشاهـا ، وان كان ظهور الشمس هو سبب النهـار ، ومغيبهـا سبب الليـل . وقـد ذكر ذلك بقـوله : (والشمس وضحاها) ، فأضاف الضحى اليها . والضحى يعم النهار كله ، كما قال (أم السماء بناها ، رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها وأخرج ضحاها) ، وقال (والضحى ، والليـل إذا سجى) .

وقوله : (والسماء وما بناها ، والأرض وما طحاها ، ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها)

فقد قيل : إن « ما » مصدرية ، والتقدير : والسماء وبناء الله إياها ، والارض وطحو الله إياها ، ونفس وتسوية الله إياها . لا بد من ذكر الفاعل فى [الجملة] ، لا يصلح أن يقدر المصدر هنـا مضافاً إلى الفعل فقط ، فيقال « وبنائها » ، لأن الفاعل مذكور في الجملة فى قوله (وما بناها) (وما طحاها) فان الفعل لا بد له من فاعل في الجملة ، ومفعول ايضا . فلا بد أن يكون في التقدير الفاعـل والمفعول . لكن إذا كانت مصدرية كانت « ما » حرفاً ليس فيها ضمير ، فيكون ضمير الفاعل فى « بناها » عائداً على غير مذكور بل الى معـلوم ، والتقـدير : والسماء وما بناها الله وهذا خلاف الأصل ؛ وخلاف الظاهر .

والقول الثاني: أنها موصولة ، والتقدير : الذي بناهـا ، والذي طحاها . و « ما » ، فيها عموم وإجمال — يصلح لما لا يعلم ، ولصفات من يعلم ، كقوله تعالى : (لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتـم عابدون مـا أعبد) وقوله (فانكحوا ما طاب لـكم من النساء) .

وهذا المعنى يجيء فى قوله : (وما خلقِ الذكر والأنثى) .

وهـذا المعنى كما أنه ظاهـر الـكلام وأصـله هو أكمل فى المعنى ايضاً . فان القسم بالفاعـل يتضمن الاقسام بفعله ، بخـلاف الاقسـام بمجرد الفعل .

وأيضاً فالاقسام التى فى القرآن عامتها بالذوات الفاعلة وغير الفاعلة . يقسم بنفس الفعـل ، كقوله : (والصافـات صفا ، فالزاجرات زجـراً فالتاليـات ذكراً) ، وكقـوله : (والنازعات) ، (والمرسـلات) ، ونحو ذلك .

وهو سبحانه تارة يقسم بنفس المخلوقات ؛ وتارة بربها وخالقهـا ، كقوله (فو رب السماء والارض) ، وكقوله (وما خلق الذكر والانثى) وتارة يقسم بها وبربها .

وفى هذه السورة أقسم بمخلوق وبفعله ؛ وأقسم بمخـلوق دون فعله ، فاقسم بفاعله .

فانه قال : (والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهـار إذا جلاها ، والليل اذا يغشاها) . فأقسم بالشمس والقمر والليل والنهار ، وآثارها وأفعالها ، كما فرق بينها في قوله : (ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر) ، وقال : (كل فى فلك يسبحون) فانه بأفعال هذه الأمور وآثارها تقوم مصالح بني آدم وسائر الحيوان .

وقال : (والشمس وضحاهـا) ولم يقـل : « ونهارهـا » ولا « ضيائها » لأن « الضحى » يدل على النور والحرارة جميعاً ، وبالأنوار والحرارة تقوم مصالح العباد .

ثم أقسم بالسماء والأرض ، وبالنفس ، ولم يذكر معهـا فعلا ، فذكر فاعلها ، فقال : (وما بناها) ، (وما طحاهـا) ، (ونفس وما سواهـا) .

فلم يصلح أن يقسم بفعل النفس ، لأنها تفعـل البر والفجور ، وهو سبحانه لا يقسم إلا بمـا هو معظم من مخلوقاته . لكن ذكر في ضمير القسم أنه خالق أفعالها بقوله : (وما سواها ، فألهمها فجورهـا وتقواها) . فاذا كان قد بين أنه خالق فعل العبد الذي [هو] أظهر الأشياء فعلا واختياراً وقدرة فلأن يكون خالق فعل الشمس ، والقمر والليل ، والنهار ، بطريق الأولى والأحرى .

وأما السماء والأرض فليس لهما فعل ظاهر يعظم في النفوس حتى يقسم بها إلا ما يظهر من الشمس ، والقمر ، والليل ، والنهار .

والسماء والأرض أعظم من الشمس والقمر والليل والنهار ، والنفس أشرف الحيوان المخلوق . فكان القسم بصانع هذه الأمور العظيمة مناسباً ، وكان إقسامه بصانعها تنبيهاً على أنه صانع ما فيها من الشمس والقمر والليل والنهار .

فتضمن الكلام الاقسام بصانع هذه المخلوقات ، وبأعيانها ، وما فيها من الآثار والمنافع لبني آدم .

وختم القسم بالنفس التى هي آخر المخلوقات ، فان الله خلق آدم يوم الجمعة آخر المخلوقات . وبين أنه خالق جميع أفعالها ، ودل على أنه خالق جميع أفعال ما سواها .

وهو سبحانه مع ما ذكر من عموم خلقه لجميع الموجودات على مراتبها حتى أفعال العبد المنقسمة إلى التقوى والفجور [و] بين انقسام الأفعال إلى الخير والشر ، وانقسام الفاعلين إلى مفلح وخائب ، سعيد وشقي . وهذا يتضمن الأمر والنهي ، والوعد والوعيد . فكان فى ذلك رد على القدرية المجوسية الذين يخرجون أفعال العباد عن خلقه وإلهامه ، وعلى القدرية المشركية الذين يبطلون أمره ونهيه ووعده ووعيده احتجاجاً بقضائه وقدره .

وقد قيل في قوله : (قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها) : إن الضمير عائد الى « الله » ، أي « قد أفلح من زكاها الله ، وقد خاب من دساها الله » . وهذا مخالف للظاهر ، بعيد عن نهج البيان الذي ألف عليه القرآن ، إذ كان الأحسن « قد أفلحت من زكاها الله ، وقد خابت من دساها ، وهذا ضعيف .

وأيضاً فقوله (فألهمها فجورها وتقواها) بيان للقدر ، فلا حاجة إلى ذكره مرة ثانية عقب ذلك في مثل هذه السورة القصيرة .

ولهذا لم يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم في إثبات القدر الا هذه الآية دون الثانية ، كما في صحيح مسلم عن أبي الأسود الدئلي قال ، قال لي عمران بن حصين : أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ؟ فقلت : بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم . قال ، فقال : [أ] فلا يكون ذلك ظلماً ؟ قال : ففزعت من ذلك فزعاً شديداً وقلت : [كل شيء] خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فقال لي : يرحمك الله : اني لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك . فان رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا : يا رسول الله ! أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم ومضى فيهم [من قدر

قد سبق ، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ؟ فقال : « لا ، بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم] ، وتصديق ذلك فى كتاب الله [عز وجل] (ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها) فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن تصديق ما أخبر به من القضاء قوله (فألهمها فجورها وتقواها)

والذى فى الحديث هو القدر السابق من علم الله وكتابه وكلامه ، وهذا إنما تنكره غالية القدرية . وأما [الذي] في القرآن فهو خلق الله أفعال العباد وهذا أبلغ . فان القدرية المجوسية تنكره .

فالذي فى القرآن يدل على ما في الحديث وزيادة ، ولهذا جعله النبي صلى الله عليه وسلم مصدقا له . وذلك من وجوه .

أحدها : أنه إذا علم أن الله هو الملهم للفجور والتقوى — ولم يكن في ذلك ظلم كما تقوله القدرية الابليسية ، ولا مخالفة للأمر والنهي والوعد والوعيد كما تقوله القدرية المشركية — [ف] الاقرار بأن الله كتب ذلك وقدره قبل وجوده مما لا نزاع فيه عند الانسان من جهة القدر . ولهذا قد أقر بالقدر السابق جمهور القدرية الذين ينكرون خلق الأفعال . ولم يثبت أحد من القدرية أن الله خالق أفعال العباد ، وينكره من جهة القدر أن الله خالق ذلك .

الوجه الثاني : أنه إذا ثبت أن الله خالق فعل العبد ، وأنه الملهم الفجور والتقوى ، كان ذلك من جملة مصنوعاته ، والشبهة التي عرضت للقدرية — التي سأل المزنيان للنبي صلى الله عليه وسلم — إنما هي في أعمال العباد التي عليها الثواب والعقاب خاصة ، ولم ينكروا من جهة القدر أن الله قدر ما يخلقه هو قبل وجوده . وإنما أنكر من أنكر منهم إذا اشتبه أمر أفعال العباد .

وهؤلاء يقولون إن الله يقدر الأمور قبل وجودها إلا أفعال العباد والسعادة والشقاوة . فإن ذلك لا ينبغي أن يعلمه حتى يكون ، لأن أمر الأمير بما يعلم أن المكلف لا يطيعه فيه ، بل يكون ضرراً عليه ، مستقبح عندهم . وقد حكى طوائف من المصنفين في أصول الفقه وغيرهم الخلاف في ذلك عن المعتزلة . وقالوا : يجوز أن الله يأمر العبد بما يعلم أنه لا يفعله ، خلافا للمعتزلة . لأن في جنس المعتزلة من يخالف في ذلك وأكثرهم لا يخالف في ذلك ؛ وإنما يخالف فيه طائفة منهم .

فإذا كان القرآن قد أثبت أنه الملهم للنفس فجورها وتقواها كان ذلك من جملة مفعولاته . فلا تبقى شبهة القدرية أنه قدر ذلك قبل وجوده ، كما لا شبهة عندهم في تقديره لما يخلقه من الأعيان والصفات .

وأما من أنكر تقديره العلم من منكرة الصفات أو بعضها فأولئك

لهم مأخذ آخر ، ليس مأخذهم أمر الصفات .

الوجه الثالث : أنه قد كان ألهم الفجور والتقوى ، وهو خالق فعل العبد . فلا بد أن يعلم ما خلقه قبل أن يخلقه ، كما قال (ألا يعلم من خلق) لأن الفاعل المختار يريد ما يفعله ، والأرادة مستلزمة لتصور المراد . وذلك هو العلم بالمراد المفعول .

وإذا كان خلقه للشيء مستلزماً لعلمه به فذلك أصل القدر السابق وما علمه الله سبحانه بقوله وبكتبه فلا نزاع فيه . وهذا بين في جميع الأشياء — في هذا وغيره .

. فانه سبحانه إذا ألهم الفجور والتقوى فالملهم ان [لم] يميز بين الفجور والتقوى ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور ، والذي يريد أن يفعله هذا تقوى ، لم يصح منه إلهام الفجور والتقوى .

فظهر بهذا حسن ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من تصديق الآية لما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من القدر السابق .

وقوله سبحانه (فألهمها فجورها وتقواها) كما يدل على القدر فيدل على الشرع . فانه لو قال « فألهمها أفعالها » ، كما يقول الناس

« خالق أفعال العباد » ، لم يكن في ذلك تميز بين الخير والشر ، والمحبوب والمكروه ، والمأمور به والمنهي عنه . بل كان فيه حجة للمشركين — من المباحية والجبرية — الذين يدفعون الأمر والنهي ، والحسن والقبح ؛ فانه خلق أفعال العباد . فلما قال (فألهمها فجورها وتقواها) كان الكلام تفريقاً بين الحسن المأمور به والقبيح المنهي عنه ، وأن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء ، مع كونه تعالى خالق الصنفين .

وهذه طريقة القرآن في غير موضع — يذكر المؤمن والكافر وأفعالها الحسنة والسيئة ، [و] وعده ووعيده ؛ ويذكر أنه خالق الصنفين ، كقوله (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) ونحو ذلك .

وهذا الأصل ضلت فيه الجبرية والقدرية :

فان القدرية المجوسية قالوا : ان الأفعال تنقسم الى حسن وقبيح لصفات قائمة بها ، والعبد هو المحدث لها بدون قدرة الله وبدون خلقه .

فقالت الجبرية : بل العبد مجبور على فعله ، والجبر حق يوجب وجود أفعاله عند وجود الأسباب التي يخلقها الله ، وامتناع وجودها عند عدم شيء من الأسباب . واذا كان مجبوراً يمتنع أن يكون الفعل حسناً أو قبيحاً لمعنى يقوم به .

وهـذه طريقة أبي عبـد الله الرازي ونحوه من الجبرية النـافين لانقسام الفعل فى نفسه الى حسن وقبيح . والأولى طريقة أبى الحسين البصري ونحوه من القدرية القائلين بأن فعل العبد لم يحدثه إلا هو ، والعلم بذلك ضروري أو نظري ؛ وأن الفعل ينقسم فى نفسه الى حسن وقبيح ، والعلم بذلك ضروري .

وأبو الحسين هو إمـام المتأخرين مـن المعتزلة ، وله من العقـل والفضل ما ليس لأكثر نظرائه . لكن هو قليل المعرفة بالسنن ، ومعانى القرآن ، وطريقة السلف .

وهو وأبو عبد الله الرازي في هذا الباب فى طرفي نقيض ، ومع كل منهما من الحق ما ليس مع الآخر . فأبو الحسين يـدعى ان العلم بأن العبـد يحـدث فعله ضرورى ، والرازى يدعى [أن العلم] بأن افتقار الفعل المحدث الممكن الى مرجح يجب وجوده عنده ويمتنع عند عدمه ضرورى كذلك . بل كلاهما صادق فيما ذكره من العلم الضرورى .

ثم يعتقد كل فريق أن هذا العلم الضرورى يبطل ما ادعاه الآخر من الضرورة ، وليس الأمر كذلك . بل كلاهما صـادق فيما ذكره من العلم الضرورى ومصيب فى ذلك ، وإنما وقع غلطه في انـكاره ما مع الآخر من الحق . فانه لا منافاة بين كون العبـد محدثاً لفعـله وكون

هذا الاحداث ممكن الوجود بمشيئة الله تعالى .

ولهذا كان مذهب أهل السنة المحضة أن العبد فاعل لفعله حقيقة ، كما ادعاه أبو الحسين من الضرورة ؛ لا يقولون : ليس بفاعل حقيقة ، أو ليس بفاعل ، كما يقوله المائلون الى الجبر مثل طائفة أبي عبد الله الرازى . يقولون مع ذلك : إن الله هو الخالق لهذا الفاعل ولفعله ، وهو الذى جعله فاعلا حقيقة ، وهو خالق أفعال العباد ، كما يقوله أهل الاثبات من الأشعرية — طائفة الرازى وغيرهم ؛ لا كما يقوله القدرية — مثل أبي الحسين وطائفته : إن الله لم يخلق أفعال العباد .

ولهذا نص الأئمة — كالامام احمد ، ومن قبله من الأئمة كالاوزاعى وغيره — على إنكار اطلاق القول بالجبر نفياً وإثباتاً ، فلا يقال « ان الله جبر العباد » ، ولا يقال « لم يجبرهم » . فان لفظ « الجبر » فيه اشتراك وإجمال . فاذا قيل « جبرهم » [أشعر بأن الله يجبرهم على فعل الخير والشر بغير اختيارهم ، وإذا قيل « لم يجبرهم »] أشعر بأنهم يفعلون ما يشاؤون بغير اختياره ، وكلاهما خطأ . وقد بسطنا القول فى هذا فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذين الفريقين اعتقدوا تنافى القدر والشرع ، كما اعتقد ذلك المجوس والمشركون ، فقالوا : إذا كان خالقاً للفعل امتنع

أن يكون الفعل فى نفسه حسناً له ثواب ، أو قبيحاً عليه عقاب . ثم قالت القدرية : لكن الفعل منقسم ، فليس خالقاً للفعل . وقالت الجبرية : لكنه خالق ، فليس الفعل منقسما .

ولكن الجبرية المقرون بالرسل يقرون بالانقسام من جهة أمر الشارع ونهيه فقط ، ويقولون : له أن يأمر بما شاء لا لمعنى فيه ، وينهى عما يشاء لا لأجل معنى فيه ، ويقولون فى خلقه وفي أمره جميعاً : يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

وأما من غلب عليه رأي أو هوى فانه ينحل عن ربقة الشارع إذا عاين الجبر ، ويقولون ما يقوله المشركون (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء)

ومن أقر بالشرع ، والأمر والنهي ، والحسن والقبيح ، دون القدر وخلق الأفعال — كما عليه المعتزلة — فهو من القدرية المجوسية الذين شابهوا المجوس . وللمعتزلة من مشابهة المجوس واليهود نصيب وافر .

ومن أقر بالقضاء والقدر وخلق الأفعال وعموم الربوبية ، وأنكر المعروف والمنكر ، والهدى والضلال ، والحسنات والسيئات ، ففيه شبه من المشركين والصابئة .

وكان الجهم بن صفوان ومن اتبعه كذلك لما ناظر أهل الهند ، كما كان المعتزلة كذلك لما ناظروا المجوس — الفرس — والمجوس أرجح من المشركين .

فان من أنكر الأمر والنهي ، أو لم يقر بذلك ، فهو مشرك صريح كافر — أكفر من اليهود والنصارى والمجوس — كما يوجد ذلك فى كثير من المتكلمة والمتصوفة — أهل الاباحة ونحوهم .

ولهذا لم يظهر هؤلاء ونحوهم فى عصر الصحابة والتابعين لقرب عهدهم بالنبوة . وانما ظهر أولئك القدرية المجوسية لأن مذهبهم فيه تعظيم للأمر والنهي والثواب والعقاب . فهم أقرب الى الكتاب والسنة والرسول والدين من هؤلاء المعطلة للأمر والنهي ، فان هؤلاء من شر الخلق .

وأما القدرية الابليسية فهم الذين يقرون بوجود الأمر والنهي من الله ، ويقرون مع ذلك بوجود القضاء والقدر منه ، لكن يقولون : هذا فيه جهل وظلم . فانه بتناقضه يكون جهلا وسفهاً ، وبما فيه من عقوبة العبد بما خلق فيه يكون ظلماً .

وهذا حال إبليس . فانه قال (بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض

ولأغوينهم أجمعين) . فأقر بأن الله أغواه ، ثم جعل ذلك عنده داعياً يقتضي أن يغوى هو ذرية آدم .

وإبليس هو أول من عادى الله ، وطغى في خلقه وأمره ، وعارض النص بالقياس . ولهذا يقول بعض السلف : أول من قاس إبليس . فان الله أمره بالسجود لآدم ، فاعترض على هذا الأمر بأني خير منه ، وامتنع من السجود . فهو أول من عادى الله ، وهو الجاهل الظالم — الجاهل بما في أمر الله من الحكمة ، الظالم باستكباره الذي جمع فيه بين بطر الحق وغمط الناس .

ثم قوله لربه « فبما أغويتني لأفعلن » ، جعل فعل الله — الذي هو إغواؤه له — حجة له ، وداعياً إلى أن يغوي ابن آدم . وهذا طعن منه في فعل الله وأمره ، وزعم منه أنه قبيح ، فأنا أفعل القبيح أيضاً . فقاس نفسه على ربه ، ومثل نفسه بربه .

ولهذا كان مضاهياً للربوبية ، كما ثبت في صحيح مسلم عن جابر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إن إبليس ينصب عرشه على البحر ، ثم يبعث سراياه ، فأعظمهم فتنة أقربهم إليه منزلة . فيجيء الرجل فيقول : ما زلت به حتى فعل كذا . ثم يجيء الآخر فيقول : ما زلت به حتى فرقت بينه وبين زوجته ، فيلتزمه ويدنيه منه ، ويقول : أنت أنت » .

والقدرية قصدوا تنزيه الله عن السفه ، وأحسنوا فى هذا القصد . فانه سبحانه مقدس عما يقول الظالمون — من إبليس وجنوده — علواً كبيراً ، حكم ، عدل . لكن ضاق ذرعهم وحصل عندهم نوع جهل اعتقدوا معه أن هذا التنزيه لا يتم إلا بأن يسلبوه قدرته على أفعال العباد ، وخلقه لها ، وشمول إرادته لكل شيء . فناظروا إبليس وحزبه فى شيء ، واستحوذ عليهم إبليس من ناحية أخرى .

وهذا من أعظم آفات الجدال في الدين بغير علم أو بغير الحق . وهو الكلام الذي ذمه السلف ، فان صاحبه يرد باطلا بباطل وبدعة ببدعة .

فجاء طوائف ممن ناظرهم من أهل الاثبات ليقرروا أن الله خالق كل شيء ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه على كل شيء قدير . فضاق ذرعهم وعلمهم ؛ واعتقدوا أن هـذا لا يتم إن لم تنكر محبة الله ، ورضاه ، وما خص به بعض الأفعال دون بعض من الصفات الحسنة والسيئة ؛ وتنكر حكمته ، ورحمته — فيجوز عليه كل فعل ، لا ينزه عن ظلم ولا غيره من الأفعال .

وزاد قوم في ذلك حتى عطلوا الأمر والنهي والوعد والوعيد رأساً . ومال هؤلاء الى الارجاء ، كما مال الأولون إلى الوعيد . فقالت الوعيدية :

كل فاسق خالد فى النار — لا يخرج منها أبداً ؛ وقالت الخوارج : هو كافر . وغالية المرجئة أنكرت عقاب أحد من أهل القبلة . ومن صرح بالكفر أنكر الوعيد فى الآخرة رأساً ، كما يفعله طوائف من الاتحادية ، والمتفلسفة ، والقرامطة ، والباطنية . وكان هؤلاء الجبرية المرجئة أكفر بالأمر والنهي والوعد والوعيد من المعتزلة الوعيدية القدرية .

وأما مقتصدة المرجئة الجبرية الذين يقرون بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وأن من أهل القبلة من يدخل النار ، فهؤلاء أقرب الناس إلى أهل السنة .

وقد روى الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً أنا آخرهم » .

لكن المعتزلة من القدرية أصلح من الجبرية والمرجئة ونحوهم فى الشريعة — علمها وعملها . فكلامهم في أصول الفقه وفي اتباع الأمر والنهي خير من كلام المرجئة من الأشعرية وغيرهم . فان كلام هؤلاء فى أصول الفقه قاصر جداً ، وكذلك هم مقصرون فى تعظيم الطاعات والمعاصي . ولكن هم في أصول الدين أصلح من أولئك ، فانهم يؤمنون من صفات الله وقدرته وخلقه بما لا يؤمن به أولئك . وهذا الصنف أعلى .

فلهذا كانت المرجئة فى الجملة خيراً من القدرية ، حتى إن الارجاء دخل فيه الفقهاء من أهل الكوفة وغيرهم ، بخلاف الاعتزال . فانه ليس فيه أحد من فقهاء السلف وأئمتهم .

فصل

فاذا كان الضلال فى القدر حصل تارة بالتكذيب بالقدر والخلق . وتارة بالتكذيب بالشرع والوعيد ، وتارة بتظليم الرب ، كان فى هذه السورة رداً على هذه الطوائف كلها .

فقوله تعالى (فألهمها فجورها وتقواها) إثبات للقدر بقوله « ألهمها » ؛ وإثبات لفعل العبد باضافة الفجور والتقوى إلى نفسه ليعلم أنها هي الفاجرة والمتقية ؛ وإثبات للتفريق بين الحسن والقبيح ، والأمر والنهي ، بقوله « فجورها وتقواها » .

وقوله بعد ذلك (قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها) إثبات لفعل العبد ، والوعد والوعيد بفلاح من زكى نفسه وخيبة من دساها . وهذا صريح فى الرد على القدرية المجوسية ، وعلى الجبرية للشرع أو لفعل العبد — وهم المكذبون بالحق .

وأما المظلمون للخالق فانه قد دل على عدله بقوله (ونفس وما سواها) ، والتسوية : التعديل . فبين أنه عادل فى تسوية النفس التى ألهمها فجورها وتقواها .

وذكر بعد ذلك عقوبة من كذب رسله وطغى ، وأنه لا يخاف عاقبة انتقامه ممن خالف رسله ، ليبين أن من كذب بهـذا أو بهذا فان الله ينتقم منه ولا يخـاف عاقبة انتقامه ، كما انتقم مـن إبليس وجنوده ، وأن تظـلمه من ربه وتسفيهه له إنما يهلك به نفسه ولن يضر الله شيئاً .

« فان العباد لن يبلغوا ضر الله فيضروه ، ولن يبلغوا نفعه فينفعوه ولو أن أولهم وآخرهم وإنسهم وجنهم كانوا على أتقى قلب رجل منهم ما زاد ذلك فى ملـكه شيئاً ، ولو أن أولهم وآخـرهم وإنسهم وجنهم كانوا على أفجر قلب رجل منهم ما نقص ذلك من ملـكه شيئاً » .

ولهذا لما سأل عمران بن حصين أبا الأسود الدئلي عن ذلك ليحزر عقله « هل يكون ذلك ظلماً ؟ » فذكر أن ذلك ليس منـه ظلماً ، وخاف مـن قوله (سبحـانه وتعـالى عمـا يقولون عـلواً كبيراً) ، وذكر حديث النبى صلى الله عليه وسلم ، واستشهاده بهذه الآية .

وقد تبين أن القدرية الخائضين بالباطل إما أن يكونوا مكذبين لما

أخبر به الرب من خلقه أو أمره ، وإما أن يكونوا مظلمين له فى حكمه .
وهو سبحانه الصادق العدل ، كما قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ، لا مبدل لكلماته ، وهو السميع العليم) . فان الكلام إما إنشاء وإما إخبار . فالاخبار صدق ، لا كذب ؛ والانشاء — أمر التكوين وأمر التشريع — عدل ، لا ظلم . والقدرية المجوسية كذبوا بما أخبر به عن خلقه وشرعه من أمر الدين ، والابليسية جعلوه ظالماً فى مجموعها ، أو فى كل منها .

وقد ظهر بذلك أن المفترقين المختلفين من الأمة إنما ذلك بتركهم بعض الحق الذي بعث الله به نبيه وأخذهم باطلا يخالفه ، واشتراكهم فى باطل يخالف ما جاء به الرسول . وهو من جنس مخالفة الكفار للمؤمنين كما قال تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض — الى قوله — ولو شاء الله ما اقتتلوا ، ولكن الله يفعل ما يريد) .

فاذا اشتركوا في باطل خالفوا به المؤمنين المتبعين للرسل نسوا حظاً مما ذكروا به فألقى بينهم العداوة والبغضاء ، واختلفوا فيما بينهم فى حق آخر جاء به الرسول ، فآمن هؤلاء ببعضه وكفروا ببعضه ، والآخرون يؤمنون بما كفر به هؤلاء ويكفرون بما يؤمن به هؤلاء .

وهنا كلا الطائفتين المختلفتين المفترقتين مذمومة . وهذا شأن عامة

الافتراق والاختلاف فى هذه الأمة وغيرها . وهذا مـن ذلك . فانهم اشتركوا [فى] أن كون الرب خالقاً لفعل العبد ينافى كون فعله منقسماً الى حسن وقبيح . وهذه المقدمة اشتركوا فيها جدلا من غـير أن تكون حقاً فى نفسها أو عليها حجة مستقيمة .

وهي إحـدى المقدمتين التى يعتمدهـا الرازي فى مسألة التحسين والتقبيح . فانه اعتقـد فى « محصوله » وغـيره على أن العبد مجبـور على فعـله ، والمجبور لا يكون فعله قبيحـاً ، فلا يـكون شيء من أفعـال العباد قبيحاً .

وهذه الحجة بنى ذلك أصلها حجة المشركـين المكذبين للرسل ـــ الذين قالوا (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) فانهم نفوا قبح الشرك وتحريم ما لم يحرمه الله من الطيبات باثبات القدر .

لكن هؤلاء الذين يحتجـون بالجبر عـلى نفي الأحـكام إذا أقروا بالشرع لم يكونوا مثل المشركين من كل وجه . ولهـذا لم يكن المتكلمون المقرون بالشريعـة كالمشركين ، وإن كان فيهـم جزء من باطل المشركين .

لكن يوجد فى المتكلمين والمتصوفة طوائف يغلب عليهم الجبر حتى

يكفروا حينئذ بالأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب ــ إما قولا ، وإما حالا وعملا . وأكثر ما يقع ذلك فى الأفعال التى توافق أهواءهم ــ يطلبون بذلك إسقاط اللوم والعقاب عنهم ، ولا يزيدهم ذلك إلا ذماً وعقابا ــ كالمستجير من الرمضاء بالنار .

فان هذا القول لا يطرد العمل به لأحد ، إذ لا غنى لبني آدم ــ بعضهم من بعض ــ من إرادة شيء والأمر به ، وبغض شيء والنهي عنه . فمن طلب أن يسوى بين المحبوب والمكروه ، والمرضى والمسخوط والعدل والظلم ، والعلم والجهل ، والضلال والهدى ، والرشد والغي ، فانه لا يستمر على ذلك أبداً . بل إذا حصل له ما يكرهه ويؤذيه فر إلى دفع ذلك ، وعقوبة فاعله بما قدر عليه حتى يعتدي فى ذلك .

فهم من أظلم الخلق فى تفريقهم بين القبيح من الظلم والفواحش منهم ومن غيرهم ، وممن يهوونه ومن لا يهوونه ، واحتجاجهم بالقدر لأنفسهم دون خصومهم .

وتجد أحدهم عند فعل ما يحمد عليه يغلب على قلبه حال أهل القدر ، فيجعل نفسه هو المحدث لذلك دون الله ، وينسى نعمة الله عليه

فى إلهامه إياه تقواه . وهذا مـن أظلم الخلق ، كما قال أبو الفرج ابن الجوزي : أنت عند الطاعة قدرى ، وعنـد المعصية جبرى ـــ أي مذهب وافق هواك تمذهبت به .

وأهل العدل ضد ذلك . إذا فعلوا حسنة شكروا الله عليها لعلمهم بأن الله هو الذي حبب إليهم الايمان وزينه فى قلوبهم ، وانه هو الذي كره إليهم الكفر والفسوق والعصيان ؛ (وإذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومـن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) .

فاتبعوا أباهم حيث أذنب : (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ؛ إنه هو التواب الرحيم) ، وقال (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) .

ويقول أحدهم « أبوء لك بنعمتك علي ، وأبوء بذنبي » ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « سيد الاستغفار أن يقول العبد اللهم ! أنت ربي ، لا إله إلا أنت . خلقتني وأنا عبدك ، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت . أبوء لـك بنعمتك علي ؛ وأبوء بذنبي . فاغفـر لي ، فانه لا يغفـر الذنوب [إلا أنت] » . وكما فى الحديث الصحيح أيضاً « إن الله تعالى يقول : يا عبادي ! إنما هي أعمالكم ترد

عليكم ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد شراً فلا يلومن إلا نفسه » . ويقولون بموجب قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) .

قال ابن القيم رحمه الله .

ذكر سبحانه في هذه السورة ثمود دون غيرهم من الأمم المكذبة فقال شيخ الاسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية :

هذا — والله أعلم — من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى . فانه لم يكن في الأمم المكذبة أخف ذنباً وعذاباً منهم ، إذ لم يذكر عنهم من الذنوب ما ذكر عن عاد ، ومدين ، وقوم لوط ، وغيرهم .

ولهذا لما ذكرهم وعاداً قال (فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة ، أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ، وكانوا بآياتنا يجحدون) ، (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى)

وكذلك إذا ذكرهم مع الأمم المكذبة لم يذكر عنهم ما يذكر عن أولئك من التجبر والتكبر والأعمال السيئة ، كاللواط ، وبخس المكيال والميزان ، والفساد في الأرض ، كما في سورة هود ، والشعراء وغيرها . فكان في قوم لوط — مع الشرك — إتيان الفواحش التي

لم يسبقوا إليها ؛ وفى عاد — مع الشرك — التجبر ، والتكبر ، والتوسع فى الدنيا ، وشدة البطش ، وقولهم (من أشد منا قوة) ؛ وفى أصحاب مدين — مع الشرك — الظلم في الأموال ؛ وفى قوم فرعون الفساد فى الأرض ، والعلو .

وكان عذاب كل أمة بحسب ذنوبهم وجرائمهم . فعذب قوم عاد بالريح الشديدة العاتية التى لا يقوم لها شيء ؛ وعذب قوم لوط بأنواع من العذاب لم يعذب بها أمة غيرهم . فجمع لهم بين الهلاك ، والرجم بالحجارة من السماء ، وطمس الأبصار ، وقلب ديارهم عليهم بأن جعل عاليها سافلها ، والخسف بهم إلى أسفل سافلين . وعذب قوم شعيب بالنار التى أحرقتهم ، وأحرقت تلك الأموال التى اكتسبوها بالظلم والعدوان .

وأما ثمود فأهلكهم بالصيحة ، فماتوا فى الحال . فاذا كان هذا عذابه لهؤلاء وذنبهم — مع الشرك — عقر الناقة التى جعلها الله آية لهم ، فمن انتهك محارم الله ، واستخف بأوامره ونواهيه ، وعقر عباده وسفك دماءهم ، كان أشد عذاباً .

ومن اعتبر احوال العالم قديماً وحديثاً ، وما يعاقب به من يسعى في الأرض بالفساد ، وسفك الدماء بغير حق ، واقام الفتن ، واستهان بحرمات الله ، علم أن النجاة فى الدنيا والآخرة للذين آمنوا وكانوا يتقون .

سورة العلق

وقال الشيخ رحمه الله :

فصل

فى بيان أن الرسول صلى الله عليه وسلم أول ما أنزل عليه بيان أصول الدين وهي الأدلة العقلية الدالة على ثبوت الصانع وتوحيده ، وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وعلى المعاد إمكاناً ووقوعاً .

وقد ذكرنا فيما تقدم هذا الأصل غير مرة ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بين الأدلة العقلية والسمعية التى يهتدى بها الناس إلى دينهم ، وما فيه نجاتهم وسعادتهم فى الدنيا والآخرة ، وان الذين ابتدعوا أصولا تخالف بعض ما جاء به هي أصول دينهم ، لا أصول دينه . وهي باطلة عقلا وسمعاً ، كما قد بسط في غير موضع . وبين أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم والدين قاصرون أو مقصرون في معرفة ما جاء به من

الدلائل السمعية والعقلية .

فطائفة قد ابتدعت أصولا تخالف ما جاء به من هذا وهذا .

وطائفة رأت أن ذلك بدعة فاعرضت عنه ، وصاروا ينتسبون إلى السنة لسلامتهم من بدعة أولئك . ولكن هم مع ذلك لم يتبعوا السنة على وجهها ، ولا قاموا بما جاء به من الدلائل السمعية والعقلية . بل الذي يخبر به من السمعيات مما يخبر به عن ربه وعن اليوم الآخر غايتهم أن يؤمنوا بلفظه من غير تصور لما أخبر به . بل قد يقولون مع هذا إنه نفسه لم يكن يعلم معنى ما أخبر به ، لأن ذلك عندهم هو تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله .

وأما الأدلة العقلية فقد لا يتصورون أنه أتى بالأصول العقلية الدالة على ما يخبر به ، كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات . ومنهم من يقر بأنه جاء بهذا — مجملا ، ولا يعرف أدلته . بل قد يظن أن ما يستدل به — كالاستدلال بخلق الانسان على حدوث جواهره — هو دليل الرسول .

وكثير من هؤلاء يعتقدون أن في ذلك ما لا يجوز أن يعلم بالعقل كالمعاد ، وحسن التوحيد والعدل والصدق ، وقبح الشرك والظلم

والكذب . والقرآن يبين الأدلة العقليـة الدالة على ذلك . وينكر على من لم يستدل بها . ويبين أنه بالعقل يعرف المعاد، وحسن عبادته وحده وحسن شكره . وقبح الشرك ، وكفر نعمه ، كما قد بسطت الكلام على ذلك في مواضع .

وكثير من الناس يكون هذا في فطرته وهو ينكر تحسـين العقل وتقبيحه إذا صنف فى أصول الدين على طريقة النفاة الجبرية ــ أتباع جهم . وهـذا موجود فى عامـة ما يقوله المبطلون ــ يقولون بفطرتهم ما يناقض ما يقولونه في اعتقادهم البدعى .

وقد ذكر ابو عبد الله ــ ابن الجد الأعلى ــ أنه سمع أباالفرج ابن الجوزى ينشد فى مجلس وعظه البيتين المعروفين :

هب ، البعثُ لم تاتنا رُسْله   وجاحمة النار لم تُضرم

أليس من الواجب المستحق   حياء العباد من المنعم ؟

فقد صرح فى هـذا بأنـه من الواجب المستحق حيـاء الخلق من الخالق المنعم .

وهذا تصريح بأن شكره واجب مستحق ولو لم يكن وعيد ، ولا

رسالة أخبرت بجزاء . وهو يبين ثبوت الوجوب والاستحقاق وان قدر أنه لا عذاب .

وهذا فيه نزاع قد ذكرناه فى غير هذا الموضع ، وبينا أن هذا هو الصحيح . ونتيجة فعل المنهى انخفاض المنزلة وسلب كثير من النعم التى كان فيها وان كان لا يعاقب بالضرر .

ويبـين أن الوجوب والاستحقاق يعـلم بالبديهة . فتارك الواجب وفاعل القبيح وان لم يعذب بالآلام كالنار فيسلب من النعم وأسبابه ما يكون جزاءه . وهذا جزاء من لم يشكر النعمة بل كفرها ـــ أن يسلبها . فالشكر قيد النعم ، وهـو موجب للمزيد . والكفر بعـد قيام الحجـة موجب للعذاب ، وقبل ذلك ينقص النعمة ولا يزيد .

مع أنه لا بد من إرسال رسول يستحق معه النعيم أو العذاب ، فانه ما ثم دار إلا الجنة أو النار . قال تعالى (لقـد خلقنا الانسان في أحسن تقويم . ثم رددناه أسفل سافلـين . إلا الذين آمنوا وعمـلوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) وهذا مبسوط في مواضع .

والمقصود هنا أن بيان هـذه الاصول وقـع فى اول ماأنزل من القرآن . فان أول ما أنزل من القرآن (اقرأ باسم ربك) عند جماهير

العلماء . وقد قيل (يا أيها المدثر) ، روى ذلك عن جابر . والأول أصح . فان [ما] فى حديث عائشة الذي فى الصحيحين يبين أن أول ما نزل (اقرأ باسم ربك) نزلت عليه وهو في غار حراء ، وأن « المدثر » نزلت بعد .

وهذا هو الذي ينبغي . فان قوله (اقرأ) أمر بالقراءة ، لا بتبليغ الرسالة ، وبذلك صار نبيا . وقوله (قم فأنذر) امر بالانذار ، وبذلك صار رسولا منذراً .

ففي الصحيحين من حديث الزهري ، عن عروة ، عن عائشة قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة فى النوم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حبب اليه الخلاء ، فكان يأتى غار حراء فيتحنث فيه — وهو التعبد — الليالي ذوات العدد قبل ان ينزع إلى أهله ويتزود لذلك . ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء .

فجاءه الملك فقال : « اقرأ » .

قال : « ما أنا بقارىء » .

قال : فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلنى فقال : « اقرأ » .

فقلت : « ما أنا بقارىء » .

فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : « اقرأ » .

فقلت : « ما أنا بقارىء » .

فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) .

فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده . فدخل على خديجة بنت خويلد فقال : « زملوني » . زملوني [فزملوه] حتى ذهب منه الروع .

فقال لخديجة ـــ وأخبرها الخبر ـــ « لقد خشيت على نفسي » ! .

فقالت له خديجة : « كلا ! والله ، لا يخزيك الله أبداً ـــ انك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتقري الضيف ، وتكسب المعدوم ، وتعين على نوائب الحق » .

فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد

العزى — ابن عم خديجة . وكان امرأً تنصر في الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العبري ، فيكتب من الانجيل بالعربية ما شاء الله ان يكتب ، وكان شيخاً كبيراً قد عمي .

فقالت له خديجة : « يا ابن عم ! اسمع من ابن أخيك » .

فقال له ورقة : « يا ابن أخي ! ماذا ترى ؟ » .

فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى .

فقال له ورقة : هذا الناموس الذي أنزل على موسى . يا ليتني فيها جذعا ! ليتني اكون حيا إذ يخرجك قومك ! » .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أو مخرجي هم ؟ » .

قال : « نعم ، لم يأت أحد قط بمثل ما جئت به إلا عودي . وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً » .

ثم لم ينشب ورقة أن توفى ، وفتر الوحي .

قال ابن شهاب الزهري ، سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن ، قال أخبرني جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث

عن فترة الوحي : « فبينما أنا أمشي سمعت صوتا فرفعت بصري قبل السماء ، فاذا الملك الذي جاءني بحراء قاعد على كرسي بين السماء والأرض ، فجئثت حتى هويت الى الارض . فجئت أهلي فقلت : زملوني ، زملوني ، فزملوني . فأنزل الله تعالى (يا أيها المدثر . قم فأنذر — الى قوله — والرجز فاهجر) » .

فهذا يبين أن « المدثر » نزلت بعد تلك الفترة ، وأن ذلك كان بعد أن عاين الملك الذي جاءه بحراء أولا . فكان قد رأى الملك مرتين .

وهذا يفسر حديث جابر الذي روى من طريق آخر كما أخرجاه من حديث يحيى بن أبي كثير . قال : سألت أبا سلمة بن عبد الرحمن عن أول ما نزل من القرآن . قال : (يا أيها المدثر) . قلت : يقولون (اقرأ باسم ربك الذي خلق) . فقال أبو سلمة : سألت جابر بن عبد الله عن ذلك [و] قلت له مثل ما قلت ، فقال جابر : لا أحدثك إلا ما حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال : « جاورت بحراء ؛ فلما قضيت جواري هبطت فنوديت ، فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ، ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ، ونظرت أمامي فلم أر شيئاً ، ونظرت خلفي فلم أر شيئاً . فرفعت رأسي فرأيت شيئاً . فأتيت خديجة فقلت دثروني وصبوا علي ماء بارداً ، فدثروني وصبوا علي ماء بارداً » .

قال : « فنزلت (يا ايها المدثر . قم فأنذر . وربك فكبر) » .

فهذا الحديث يوافق المتقدم ، وان « المدثر » نزلت بعد ان هبط من الجبل وهو يمشي ، وبعد أن ناداه الملك حينئذ . وقد بين في الرواية الأخرى أن هذا الملك هو الذي جاءه بحراء ، وقد بينت عائشة أن (اقرأ) نزلت حينئذ في غار حراء . لكن كأنه لم يكن علم ان (اقرأ) نزلت حينئذ ، بل علم أنه رأى الملك قبل ذلك ، وقد يراه ولا يسمع منه . لكن في حديث عائشة زيادة علم ، وهو أمره بقراءة (اقرأ) .

وفي حديث الزهري أنه سمى هذا « فترة الوحي » ، وكذلك في حديث عائشة « فترة الوحي » . فقد يكون الزهري روى حديث جابر بالمعنى ، وسمى ما بين الرؤيتين « فترة الوحي » كما بينته عائشة ؛ والا فان كان جابر سماه « فترة الوحي » فكيف يقول ان الوحي لم يكن نزل ؟.

وبكل حال فالزهري عنده حديث عروة ، عن عائشة ؛ وحديث أبي سلمة ، عن جابر ؛ وهو أوسع علما وأحفظ من يحيى بن أبي كثير لو اختلفا . لكن يحيى ذكر أنه سأل أبا سلمة عن الاولى ، فأخبر جابر بعلمه ولم يكن علم ما نزل قبل ذلك ، وعائشة أثبتت وبينت .

والآيات — آيات « اقرأ » و « المدثر » — تبين ذلك ، والحديثان متصادقان مع القرآن ومع دلالة العقل على ان هذا الترتيب هو المناسب .

وإذا كان أول ما ازل (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان مالم يعلم) ففي الآية الأولى إثبات الخالق تعالى ، وكذلك فى الثانية .

وفيها وفى الثانية الدلالة على امكان النبوة ، وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

اما الأولى فانه قال (إقرأ باسم ربك الذي خلق) ، ثم قال (خلق الانسان من علق) . فذكر الخلق مطلقاً ، ثم خص خلق الانسان انه خلقه من علق . وهذا امر معلوم لجميع الناس — كلهم يعلمون ان الانسان يحدث في بطن امه ، وانه يكون من علق . وهؤلاء بنو آدم .

وقوله (الانسان) هو اسم جنس يتناول جميع الناس ، ولم يدخل فيه آدم الذي خلق من طين . فان المقصود بهذه الآية بيان الدليل على الخالق تعالى ، والاستدلال إنما يكون بمقدمات

يعلمها المستدل . والمقصود بيان دلالة الناس وهدايتهم ، وهم كلهم يعلمون ان الناس يخلقون من العلق .

فأما خلق آدم من طين فذاك إنما علم بخبر الأنبياء ، او بدلائل أخر . ولهذا ينكره طائفة من الكفار — الدهرية وغيرهم — الذين لا يقرون بالنبوات .

وهذا بخلاف ذكر خلقه في غير هذه السورة . فان ذاك ذكره لما يثبت النبوة ، وهذه السورة أول ما نزل ، وبها تثبت النبوة فلم يذكر فيها ما علم بالخبر ، بل ذكر فيها الدليل للعلوم بالعقل والمشاهدة ، والأخبار المتواترة لمن لم ير العلق .

وذكر سبحانه خلق الانسان من العلق — وهو جمع « علقة » ، وهي القطعة الصغيرة من الدم — لأن ما قبل ذلك كان نطفة ، والنطفة قد تسقط في غير الرحم كما يحتلم الانسان ، وقد تسقط في الرحم ثم يرميها الرحم قبل ان تصير علقة . فقد صار مبدأ لخلق الانسان ، وعلم انها صارت علقة ليخلق منها الانسان .

وقد قال في سورة القيامة (ألم يك نطفة من مني يمنى . ثم كان علقة فخلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى . أليس ذلك بقادر

على أن يحيى الموتى ؟!) — فهنا ذكر هذا على إمكان النشأة الثانية التى تكون من التراب . ولهذا قال في موضع آخر (يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فانا خلقنا كم من تراب ثم من نطفة) ففي القيامة استدل بخلقه من نطفة ، فانه معلوم لجميع الخلق ، وفي الحج ذكر خلقه من تراب ، فانه قد علم بالأدلة القطعية . وذكر أول الخلق أدل على إمكان الأعادة .

وأما هنا فالمقصود ذكر ما يدل على الخالق تعالى ابتداء فذكر أنه خلق الانسان من علق ، وهو من العلقة — الدم ، يصير مضغة ، وهو قطعة لحم كاللحم الذي يمضغ بالفم ، ثم تخلق فتصور ، كما قال تعالى (ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم) — فان الرحم قد يقذفها غير مخلقة . فبين للناس مبدأ خلقهم ، ويرون ذلك بأعينهم .

وهذا الدليل — وهو خلق الانسان من علق — يشترك فيه جميع الناس . فان الناس هم المستدلون ، وهم أنفسهم الدليل والبرهان والآية . فالانسان هو الدليل وهو المستدل ، كما قال تعالى (وفى أنفسكم أفلا تبصرون ؟) — وقال (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) . وهذا كما قال فى آية أخرى (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)

وهو دليل يعلمه الانسان من نفسه ، ويذكره كلما تذكر فى نفسه وفيمن يراه من بني جنسه . فيستدل به على المبدأ والمعاد ، كما قال تعالى : (ويقول الانسان أ إذا ما مت لسوف أخرج حيا ، أو لا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) وقال تعالى (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم)

وكذلك قال زكريا لما تعجب من حصول ولد على الكبر فقال (أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتيا ؟ ! قال كذلك ، قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) ولم يقل « إنه أهون عليه » كما قال في المبدأ والمعاد (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)

وقال سبحانه (خلق الانسان من علق) بعد أن قال (الذي خلق) . فأطلق الخلق الذي يتناول كل مخلوق ، ثم عين خلق الانسان فكان كلما يعلم حدوثه داخلا فى قوله (الذي خلق)

وذكر بعد الخلق التعليم — الذي هو التعليم بالقلم ، وتعليم الانسان مالم يعلم . فخص هذا التعليم الذي يستدل به على إمكان النبوة .

ولم يقل هنا « هدى » ، فيذكر الهدى العام المتناول للانسان

وسائر الحيوان ، كما قال في موضع آخر (سبح اسم ربك الأعلى ، الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى) وكما قال موسى (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) لأن هذا التعليم الخاص يستلزم الهدى العام ، ولا ينعكس . وهذا اقرب إلى إثبات النبوة ، فان النبوة نوع من التعليم .

وليس جعل الانسان نبياً بأعظم من جعله العلقة إنساناً ، حياً ، عالماً ، ناطقاً ، سميعاً ، بصيراً ، متكلما ، قد علم أنواع المعارف ؛ كما أنه ليس أول الخلق بأهون عليه من إعادته . والقادر على المبدأ كيف لا يقدر على المعاد ؟ والقادر على هذا التعليم كيف لا يقدر على ذاك التعليم وهو بكل شيء عليم ، ولا يحيط أحد من علمه إلا بما شاء ؟

وقال سبحانه أولا (علم بالقلم) ، فأطلق التعليم والمعلم ، فلم يخص نوعاً من المعلمين . فيتناول تعليم الملائكة وغيرهم من الانس والجن ، كما تناول الخلق لهم كلهم .

وذكر التعليم بالقلم لأنه يقتضي تعليم الخط ، والخط يطابق اللفظ وهو البيان والكلام . ثم اللفظ يدل على المعانى المعقولة التى فى القلب فيدخل فيه كل علم فى القلوب .

وكل شيء له حقيقة في نفسه ثابتة فى الخارج عن الذهن ، ثم

يتصوره الذهن والقلب ، ثم يعبر عنه اللسان ، ثم يخطه القلم . فله وجود عيني ، وذهني ، ولفظي ، ورسمي — وجود في الأعيان ، والأذهان ، واللسان ، والبنان . لكن الأول هو هو ، وأما الثلاث فانها مثال مطابق له . فالأول هو المخلوق ، والثلاثة معلمة . فذكر الخلق والتعليم ليتناول المراتب الأربع ، فقال (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم)

وقد تنازع الناس في الماهيات هل هي مجعولة أم لا ؟ وهل ماهية كل شيء زائدة على وجوده ؟ كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين الصواب في ذلك ، وأنه ليس إلا ما يتصور في الذهن ، ويوجد في الخارج .

فان أريد الماهية ما يتصور في الذهن . وبالوجود ما في الخارج ، أو بالعكس ، فالماهية غير الوجود إذا كان ما في الأعيان مغايراً لما في الأذهان .

وإن أريد بالماهية ما في الذهن ، أو الخارج ، أو كلاهما ، وكذلك بالوجود ، فالذي في الخارج من الوجود هو الماهية الموجودة في الخارج وكذلك ما في الذهن من هذا هو هذا ، ليس في الخارج شيئان .

وهو سبحانه علم ما فى الأذهــان وخلق ما فى الأعيـان ، وكلاهما مجعول له . لكن الذي فى الخارج جعله جعلا خلقياً . والذي فى الذهن جعله جعلا تعليمياً . فهو الذى (خلق ، خلق الانسان من علـق) ، وهو (الاكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) .

وقوله (علم بالقلم) يدخل فيه تعليم الملائـكة الـكاتبين ، ويدخل فيه تعليم كتب الكتب المنزلة . فعلم بالقلم أن يكتب كلامه الذى أنزله كالتوراة والقرآن ، بل هو كتب التوراة لموسى .

وكون محمــد كان نبياً أمياً هــو من تمام كون ما أتى به معجزاً خارقا للعادة ، ومن تمام بيان أن تعليمه أعظم من كل تعليم ، كما قال تعالى (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون) فغيره يعلم ما كتبه غــيره ، وهو علم النــاس ما يكتبونه ، وعلمه الله ذلك بما أوحاه إليه .

وهذا الـكلام الذى أنزل عليه هو آية وبرهان على نبوته ، فانه لا يقدر عليه الانس والجن . (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هــذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) (أم يقولون افتراه ، قل فأتوا بسورة مثله وادعـوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صــادقين) وفي الآية الأخرى (فأتوا بعشر سور

مثله مفتريات وادعـوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صـادقين • فان لم يستجيبوا لـكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو • فهل أنتم مسلمون)

فصـــــل

وقد بسطنا في غير هذا الموضع طرق الناس في إثبـات الصـانع والنبوة [و] أن كل طريق تتضمن ما يخالف السنة فانها باطلة فى العقل كما هي مخالفة للشرع .

والطريق المشهورة عند المتـكلمين هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام .

وقد بينا الـكلام على هذه في غير موضع ، وأنها مخـالفة للشرع والعقل . وكثير من الناس يعلم أنهـا بدعة فى الشرع ، لكن لا يعلم فسادهـا فى العقل . وبعضهم يظن أنهـا صحيحة فى العقل والشرع ، وأنها طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام . وقـد بين فسـاد هـذا فى غير موضع .

والمقصود هنا أن طائفة من النظار ـــ مثبتة الصفـات ـــ أرادوا

سلوك سبيل السنة ولم يكن عندهم إلا هذه الطريق .

فاستدلوا بخلق الانسان ، لكن لم يجعلوا خلقه دليلا كما في الآية ؛ بل جعلوه مستدلا عليه . وظنوا أنه يعرف بالبديهة والحس حدوث أعراض النطفة . وأما جواهرها فاعتقدوا أن الأجسام كلها مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن خلق الانسان وغيره إنما هو إحداث أعراض في تلك الجواهر بجمعها وتفريقها ، ليس هو إحداث عين .

فصاروا يريدون أن يستدلوا على أن الانسان مخلوق . ثم إذا ثبت أنه مخلوق قالوا : إن له خالقاً .

واستدلوا على أنه مخلوق بدليل الأعراض ، وأن النطفة والعلقة والمضغة لا تنفك من اعراض حادثة . إذ كان عندهم جواهر تجمع تارة وتفرق اخرى ، فلا تخلو عن اجتماع وافتراق ، وهما حادثان . فلم يخل الانسان عن الحوادث ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا اول لها .

وهذه هي الطريقة التي سلكها الأشعري في « اللمع في الرد على أهل البدع » ، وشرحه اصحابه شروحا كثيرة . وكذلك في « رسالته إلى اهل الثغر » . وذكر قوله تعالى (افرأيتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم

نحن الخالقون) فاستدل على ان الانسان مخلوق بأنه مركب من الجواهر التى لا تخلو من اجتماع وافتراق . فلم تخل من الحوادث ، فهى حادثة .

وهذه الطريقة هي مقتضية من كون الأجسام كلها كذلك .

وتلك هي الطريقة المشهورة التى يسلكها الجهمية ، والمعتزلة ، ومن اتبعهم من المتأخرين المنتسبين الى المذاهب الأربعة وغيرهم من اصحاب ابى حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، واحمد ، كما ذكرها القاضي ، وابن عقيل ، وغيرهما . وذكرها ابو المعالي الجوينى . وصاحب « التتمة » ، وغيرهما . وذكرها ابو الوليد الباجى ، وابو بكر بن العربى ، وغيرهما . وذكرها ابو منصور الماتريدي ، والصابونى . وغيرهما .

لكن هؤلاء الذين استدلوا بخلق الانسان فرضوا ذلك فى الانسان ظناً أن هذه طريقة القرآن . وطولوا في ذلك ودققوا حتى استدلوا على كون عين الانسان وجواهره مخلوقة ، لظنهم أن المعلوم بالحس وبديهة العقل إنما هو حدوث أعراض ، لا حدوث جواهر . وزعموا أن كل ما يحدثه الله من السحاب ، والمطر ، والزرع ، والثمر ، والانسان والحيوان ، فانما يحدث فيه أعراضاً ، وهي جمع الجواهر التى كانت موجودة وتفريقها .

وزعموا أن أحداً لا يعلم حدوث غيره من الأعيان بالمشاهدة ، ولا بضرورة العقل ، وإنما يعلم ذلك إذا استدل كما استدلوا . فقالوا : هذه أعراض حادثة في جواهر ، وتلك الجواهر لم تخل من الأعراض لامتناع خلو الجواهر من الأعراض .

ثم قالوا : وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

وهذا بنوه على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لاتقبل القسمة ، وقالوا : إن الأجسام لا يستحيل بعضها الى بعض .

وجمهور العقلاء من السلف ، وأنواع العلماء ، وأكثر النظار ، يخالفون هؤلاء فيما يثبتون من الجوهر الفرد ، ويثبتون استحالة الأجسام بعضها الى بعض ، ويقولون بأن الرب لا يزال يحدث الأعيان ، كما دل على ذلك القرآن .

ولهذا كانت هذه الطريق باطلة عقلا وشرعاً ، وهي مكابرة للعقل . فان كون الانسان مخلوقاً محدثاً كائناً بعد أن لم يكن أمر معلوم بالضرورة لجميع الناس . وكل أحد يعلم أنه حدث في بطن أمه بعد أن لم يكن ، وأن عينه حدثت كما قال تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) وقال تعالى (او لا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً)

ليس هذا مما يستدل عليه ، فانه أبين وأوضح مما يستدل به عليه لو كان صحيحاً . فكيف إذا كان باطلا .

وقولهم : إن الحادث أعراض فقط ، وإنه مركب من الجواهر الفردة ، قولان باطلان لا يعلم صحتها . بل يعلم بطلانهما .

ويعلم حدوث جوهر الانسان وغيره من المادة التى خلق منها ، وهي العلق كما قال (خلق الانسان من علق) .

وكونه مركباً من جواهر فردة ليس صحيحاً . ولو كان صحيحاً لم يكن معلوماً إلا بأدلة دقيقة لا تكون هي أصل الدين الذي هو مقدمات أولية . فان تلك المقدمات يجب أن تكون بينة أولية ، معلومة بالبديهة .

فطريقهم تضمن جحد المعلوم ، وهو حدوث الأعيان الحادثة ، وهذا معلوم للخلق ؛ وإثبات ما ليس بمعلوم ، بل هو باطل ؛ وأن الاحداث لها إنما [هو] جمع وتفريق للجواهر ، وأنه إحداث أعراض فقط .

ولهذا كان استدلالهم بطريقة الجواهر والأعراض على هذا الوجه مما أنكره عليهم أئمة الدين ، وبينوا أنهم مبتدعون فى ذلك ، بل

بينوا ضلالهم شرعاً وعقلا ، كما بسط كلام السلف والأئمة عليهم في غير هذا الموضع ، إذ هو كثير .

فالقرآن استدل بما هو معلوم للخلق من أنه (خلق الانسان من علق) . وهؤلاء جاءوا الى هذا المعلوم فزعموا أنه غير معلوم ، بل هو مشكوك فيه . ثم زعموا أنهم يذكرون الدليل الذي به يصير معلوماً . فذكروا دليلا باطلا لا يدل على حدوثه ، بل يظن أنه دليل وهو شبهة ، ولها لوازم فاسدة .

فأنكروا المعلوم بالعقل ، ثم الشرع ، وادعوا طريقاً معلومة بالعقل وهي باطلة فى العقل ، والشرع . فضاهوا الذين قال الله فيهم (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) .

وكذلك في إثبات النبوات وإمكانها ، وفى إثبات المعاد وإمكانه ، عدلوا عن الطريق الهادية — التى توجب العلم اليقيني التى هدى الله بها عباده — إلى طريق تورث الشك والشبهة والحيرة . ولهذا قيل : غاية المتكلمين المبتدعين الشك ، وغاية الصوفية المبتدعين الشطح .

ثم لها لوازم باطلة مخالفة للعقل والشرع ، فألزموا لوازمها التى أوجبت لهم السفسطة فى العقليات ، والقرمطة فى السمعيات . وتكلموا

فى دلآئل النبوة والمعاد ، ودلائل الربوبية بأمور ، وزعموا أنها أدلة وهي عند التحقيق ليست بأدلة . ولهذا يطعن بعضهم فى أدلة بعض .

وإذا استدلوا بدليل صحيح فهو مطابق لما جاء به الرسول وإن تنوعت العبارات .

ولهذا قد يستدل بعضهم بدليل – إما صحيح وإما غير صحيح – فيطعن فيه آخر ، ويزعم أنه يذكر ما هو خير منه ، ويكون الذي يذكره دون ما ذكره ذاك . وهذا يصيبهم كثيراً فى الحدود – يطعن هؤلاء فى حد هؤلاء ، ويذكرون حداً مثله أو دونه .

وتكون الحدود كلها من جنس واحد ، وهي صحيحة إذا أريد بها التمييز بين المحدود وغيره . وأما من قال : إن الحدود تفيد تصوير ماهية المحدود ، كما يقوله أهل المنطق ، فهؤلاء غالطون ضالون ، كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع . وإنما الحد معرف للمحدود ، ودليل عليه ، بمنزلة الاسم ، لكنه يفصل ما دل عليه الإسم بالاجمال . فهو نوع من الأدلة ، كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع .

إذ المقصود هنا التنبيه على الفرق بين الطريق المفيد للعلم واليقين – كالتى بينها القرآن – وبين ما ليس كذلك من طرق أهل البدع الباطلة شرعاً وعقلا .

فصل

وهؤلاء الذين بنوا أصل دينهم على طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الأجسام اضطربوا كثيراً ، كما قد بسط في مواضع . ولا بد لكل منهم مع مخالفته للشرع المنزل من السماء الى أن يخالف أيضاً صريح العقل ويكابر ، فيكون ممن لا يسمع ولا يعقل .

فان القول له لوازم ، فاذا كان باطلا فقد يستلزم أموراً باطلة ظاهرة البطلان . وصاحبه يريد إثبات تلك اللوازم ، فيظهر مخالفته للحس والعقل .

كالذين أثبتوا الجواهر المتفردة وقالوا إن الحركات في نفسها لاتنقسم الى سريع وبطيء ، إذ كانت الحركة عندهم منقسمة كانقسام المتحرك ، وكذلك الزمان وأجزاء الزمان . والحركة والمتحرك عندهم واحد لا ينقسم فاذا كان المتحركان سواء وحركة أحدهما أسرع قالوا : إنما ذاك لتخلل السكنات . وادعوا أن الرحا والدولاب وكل مستدير إذا تحرك فان زمان حركة المحيط والطوق الصغير واحد مع كثرة أجزاء المحيط ، فيجب أن تكون حركتها أكثر ، فيكون زمانها أكثر ، وليس هو بأكثر ؛

فادعوا أنها تنفك ثم تتصل . وهذه مكابرة من جنس « طفرة النظام »

وكذلك الذين قالوا بأن العرض لا يبقى زمانين خالفوا الحس وما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم . فان كل أحد يعلم أن لون جسده الذي كان لحظة هو هذا اللون . وكذلك لون السماء ، والجبال ، والخشب والورق ، وغير ذلك .

ومما ألجأهم إلى هذا ظنهم أنها لو كانا باقيين لم يمكن إعدامها . فانهم حاروا فى إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفنيها ، كما حاروا فى إحداثها . وحيرتهم فى الافناء أظهر . هذا يقول : يخلق فناء لا في محل ، فيكون ضداً لها . فتفنى بضدها . وهذا يقول : يقطع عنها الأعراض مطلقاً ، أو البقاء الذي لا تبقى إلا به ، فيكون فناؤها لفوات شرطها .

ومن أسباب ذلك ظنهم ، أو ظن من ظن منهم ، أن الحوادث لا تحتاج إلى الله إلا حال إحداثها ، لا حال بقائها ، وقد قالوا إنه قادر على إفنائها . فتكلفوا هذه الأقوال الباطلة .

وهؤلاء لا يحتجون على بقاء الرب بافتقار العالم إليه ، بل بأنه قديم ، وما وجب قدمه امتنع عدمه . وإلا فالباقي حال بقائه لا يحتاج إلى الرب عندهم .

وهؤلاء شر من الذين سألوا موسى : هل ينام ربك ؟ فضرب الله لهم المثل بالقارورتين لما أرق موسى ليالي ، ثم أمره بامساك القارورتين فلما أمسكها غلبه النوم فتكسرتا . فبين الله له لو أخذته سنة أو نوم لتدكدك العالم .

وعلى رأي هؤلاء لو أخذته سنة أو نوم لم يعدم الباقي . لكن منهم من يقول : هو محتاج إلى إحداث الأعراض متوالية ، لأن العرض عنده لا يبقى زمانين . فمن هذا الوجه يقول : إذ لو أخذته سنة أو نوم لم تحدث الأعراض التي تبقى بها الأجسام ، لا لأن الأجسام في نفسها مفتقرة إليه في حال بقائها عنده .

وكذلك يقولون : إن الارادة لا تتعلق بالقديم ، ولا بالباقي . وكذلك القدرة عندهم لا تتعلق بالباقي ، ولا العجز يصح أن يكون عجزاً عن الباقي والقديم عندهم . لأن العجز عندهم إنما يكون عجزاً عما تصح القدرة عليه .

وهؤلاء يقولون : علة الافتقار الى الخالق مجرد الحدوث . وآخرون من المتفلسفة يقولون : هو مجرد الامكان ، ويدعون أن القديم الأزلي الذي لم يزل ولا يزال هو مفتقر إلى الصانع . فهذا يدعي أن الباقي المحدث لا يفتقر ، وهذا يدعي أن الباقي القديم يفتقر . وكلا القولين

فاسد ، كما قد بسط في مواضع .

والحق أن كل ما سوى الله حادث ، وهو مفتقر إليه دائماً . وهو يبقيه ويعدمه ، كما ينشئه ويحدثه ، كما يحدث الحوادث من التراب وغيره ثم يفنيها ويحيلها الى التراب وغيره .

وهؤلاء ادعى كثير منهم أن كل ما سوى الله يعدم ثم يعاد . وبعضهم قال : هذا ممكن ، لكنه موقوف على الخبر ، والخبر لم يتعرض لذلك بنفي ولا إثبات . وهذا هو المعاد عندهم .

وهذا لم يأت به كتاب ولا سنة ، ولا دل عليه عقل . بل الكتاب والسنة يبين أن الله يحيل العالم من حال الى حال ، كما يشق السماء ، ويجعل الجبال كالعهن ، ويكور الشمس ، الى غير ذلك مما أخبر الله في كتابه — لم يخبر أن جميع الأشياء تعدم ثم تعاد .

ثم منهم من يقول : إنها تعدم بعد ذلك لامتناع وجود حوادث لا آخر لها ، كما تقوله الجهمية . وهذا مما أنكره عليهم السلف والأئمة ، كما قد ذكر في غير هذا الموضع .

وهؤلاء إنما قالوا هذا طرداً لقولهم بامتناع دوام جنس الحوادث ، وقالوا : ماوجب أن يكون له ابتداء وجب أن يكون له انتهاء ، كما قد بسط هذا وبين فساد هذا الأصل .

فصـــــــل

وهو سبحانه تارة يذكر خلق الانسان مجملا ، وتارة يذكره مفصلا ، كقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين) . ثم ذكر المعادين الأصغر والاكبر ، فقال (ثم إنكم بعد ذلك لميتون . ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) .

ومن الناس من يقول : لم دخلت لام التوكيد فى الموت وهو مشاهد ، ولم تدخل فى البعث وهو غيب فيحتاج الى التوكيد ؟ وذلك — والله أعلم — أن المقصود بذكر الموت والبعث هو الاخبار بالجزاء والمعاد ، وأول ذلك هو الموت . فنبه على الايمان بالمعاد ، والاستعداد لما بعد الموت .

وهو إنما قال « تبعثون » فقط ، ولم يقل « تجازون » ، لكن قد علم ان البعث للجزاء .

وأيضا ، ففيه تنبيه على قهر الانسان وإذلاله . يقول : بعد هذا

كله انك تموت ، فترد الى اسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كما قال (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم . ثم رددناه اسفل سافلين . الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) .

وهذا الرد هو بالموت . فانه يصير فى اسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كما قال (كلا ان كتاب الفجار لفي سجين) وقال (ان كتاب الابرار لفي عليين) .

وفى قوله (اسفل سافلين) قولان . قيل : الهرم . وقيل : العذاب بعد الموت ، وهذا هو الذي دلت عليه الآية قطعا . فانه جعله فى اسفل سافلين الا المؤمنين . والناس نوعان : فالكافر بعد الموت يعذب في اسفل سافلين ، والمؤمن فى عليين .

وأما القول الاول ففيه نظر . فانه ليس كل من سوى المؤمنين يهرم فيرد الى اسفل سافلين . بل كثير من الكفار يموت قبل الهرم ، وكثير من المؤمنين يهرم ، وان كان حال المؤمن فى الهرم احسن حالا من الكافر ، فكذلك فى الشباب حال المؤمن أحسن من حال الكافر فجعل الرد الى اسفل سافلين في آخر العمر وتخصيصه بالكفار ضعيف .

ولهذا قال بعضهم ان الاستثناء منقطع على هذا القول ، وهو أيضا

ضعيف . فان المنقطع لا يكون فى الموجب ، ولو جاز هذا لجاز لكل احد ان يدعى فى أي استثناء شاء انه منقطع . وأيضا فالمنقطع لا يكون الثاني منه بعض الأول ، والمؤمنون بعض نوع الانسان .

وقد فسر ذلك بعضهم — على القول الأول — بأن المؤمن يكتب له ما كان يعمله إذا عجز . قال ابراهيم النخعي : إذا بلغ المؤمن من الكبر ما يعجز عن العمل كتب الله له ما كان يعمل ، وهو قوله (فلهم أجر غير ممنون) . وقال ابن قتيبة : المعنى (إلا الذين آمنوا) في وقت القوة والقدرة فانهم فى حال الكبر غير منقوصين وإن عجزوا عن الطاعات . فان الله يعلم لو لم يسلبهم القوة لم ينقطعوا عن أفعال الخير فهو يجري لهم أجر ذلك .

فيقال : وهذا ايضاً ثابت فى حال الشباب إذا عجز الشاب لمرض أو سفر ، كما فى الصحيحين عن أبي موسى ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من العمل ما كان يعمل وهو صحيح مقيم » .

وفسره بعضهم بما روى عن ابن عباس أنه قال : من قرأ القرآن فانه لا يرد إلى أرذل العمر . فيقال : هذا مخصوص بقارىء القرآن ، والآية استثنت الذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء قرأوا القرآن أو لم

يقرأوه ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المومن الذي لا يقرأ القرآن كمثل التمرة طعمها طيب ولا ريح لها » .

وأيضاً فيقال : هرم الحيوان ليس مخصوصاً بالانسان ، بل غيره من الحيوان إذا كبر هرم .

وأيضاً ، فالشيخ وإن ضعف بدنه فعقله أقوى من عقل الشاب . ولو قدر أنه ينقص بعض قواه فليس هذا رداً إلى أسفل سافلين . فانه سبحانه إنما يصف الهرم بالضعف كقوله (ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة) وقوله (ومن نعمره ننكسه فى الخلق) فهو يعيده إلى حال الضعف . ومعلوم أن الطفل ليس هو فى أسفل سافلين ، فالشيخ كذلك وأولى .

وإنما فى أسفل سافلين من يكون فى سجين ، لا فى عليين ، كما قال تعالى (ان المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) .

ومما يبين ذلك قوله (فما يكذبك بعد بالدين) . فانه يقتضي ارتباط هذا بما قبله لذكره بحرف الفاء . ولو كان المذكور إنما هو رده إلى الهرم دون ما بعد الموت لم يكن هناك تعرض للدين والجزاء ، بخلاف

ما اذا كان المذكور أنه بعد الموت يرد إلى أسفل سافلين غير المؤمن المصلح . فان هذا يتضمن الخبر بأن الله يدين العباد بعد الموت ـ فيكرم المؤمنين ويهين الكافرين .

وأيضاً ، فانه سبحانه أقسم على ذلك بأقسام عظيمة ـــ بالتين والزيتون، وطور سينين ، وهذا البلد الأمين . وهي المواضع التى جاء منها محمد ، والمسيح ، وموسى ، وأرسل الله بها هؤلاء الرسل مبشرين ومنذرين .

وهذا الاقسام لا يكون على مجرد الهرم الذي يعرفه كل أحد ، بل على الأمور الغائبة التى تؤكد بالأقسام . فان اقسام الله هو على أنباء الغيب .

وفي نفس المقسم به ـــ وهو إرسال هؤلاء الرسل ـــ تحقيق للمقسم عليه ـــ وهو الثواب والعقاب بعد الموت ـــ لأن الرسل أخبروا به .

وهو يتضمن أيضاً الجزاء في الدنيا ، كاهلاك من أهلكهم من الكفار . فانه ردهم إلى أسفل سافلين بهلاكهم في الدنيا . وهو تنبيه على زوال النعم إذا حصلت المعاصي ، كمن رد فى الدنيا إلى أسفل جزاء على ذنوبه .

وقوله (فما يكذبك بعد بالدين) — أي بالجزاء — يتناول جزاءه على الاعمال في الدنيا ، والبرزخ ، والآخرة . إذ كان قد أقسم بأماكن هؤلاء المرسلين الذين أرسلوا بالآيات البينات الدالة على أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده — مبشرين لأهل الايمان ، منذرين لأهل الكفر . وقد أقسم بذلك على أن الانسان بعد أن جعل في أحسن تقويم إن آمن وعمل صالحاً كان له أجر غير ممنون ، وإلا كان في أسفل سافلين .

فتضمنت السورة بيان ما بعث به هؤلاء الرسل الذين أقسم بأماكنهم . والاقسام بمواضع محنهم تعظيم لهم . فان موضع الانسان إذا عظم لأجله كان هو أحق بالتعظيم . ولهذا يقال في المكاتبات « الى المجلس ، والمقر — ونحو ذلك — السامي ، والعالي » ، ويذكر بخضوع له وتعظيم والمراد صاحبه .

فلما قال (فما يكذبك بعد بالدين) دل على أن ما تقدم قد بين فيه ما يمنع التكذيب بالدين .

وفي قوله (يكذبك) قولان . قيل : هو خطاب للانسان ، كما قال مجاهد وعكرمة ، ومقاتل ، ولم يذكر البغوي غيره . قال عكرمة ، يقول : فما يكذبك بعد بهذه الأشياء التي فعلت بك . وعن مقاتل :

فما الذي يجعلك مكذبا بالجزاء ، وزعم أنها نزلت فى عياش بن أبي ربيعة .

والثانى أنه خطاب للرسول ، وهذا أظهر . فان الانسان إنما ذكر مخبراً عنه — لم يخاطب . والرسول هو الذي أنزل عليه القرآن ، والخطاب فى هذه السور له ، كقوله (ما ودعك ربك وما قلى) ، وقوله (ألم نشرح لك صدرك) ، وقوله (اقرأ باسم ربك) .

والانسان إذا خوطب قيل له (يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم) ، (يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحا) .

وأيضاً فبتقدير أن يكون خطابا للانسان يجب أن يكون خطابا للجنس ، كقوله (يا أيها الانسان إنك كادح) . وعلى قول هؤلاء إنما هو خطاب للكافر خاصة — المكذب بالدين .

وأيضاً ، فان قوله (يكذبك بعد بالدين) ، أي يجعلك كاذبا ، هذا هو المعروف من لغة العرب . فان استعمال « كذب غيره ، أي نسبه الى الكذب وجعله كاذبا » مشهور ، والقرآن مملوء من هذا . وحيث ذكر الله تكذيب المكذبين للرسل ، أو التكذيب بالحق ونحو ذلك ، فهذا مراده .

لكن هذه الآية فيها غموض من جهة كونه قال (يكذبك بعد بالدين) . فذكر المكذب بالدين — فذكر المكذب والمكذب به جميعاً . وهذا قليل — جاء نظيره في قوله (فقد كذبوكم بما تقولون) — فأما أكثر المواضع فانما يذكر أحدهما — إما المكذب ، كقوله (كذبت قوم نوح المرسلين) ؛ وإما المكذب به ، كقوله (بل كذبوا بالساعة) . وأما الجمع بين ذكر المكذب والمكذب به فقليل .

ومن هنا اشتبهت هذه الآية على من جعل الخطاب فيها للانسان ، وفسر معنى قوله (فما يكذبك) : فما يجعلك مكذبا .

وعبارة آخرين : فما يجعلك كذابا . قال ابن عطية : وقال جمهور من المفسرين : المخاطب الانسان الكافر ، أي ما الذي يجعلك كذابا بالدين — تجعل لله انداداً ، وتزعم أن لا بعث — بعد هذه الدلائل ؟ .

(قلت) وكلا القولين غير معروف في لغة العرب ، أن يقول « كذبك ، أي جعلك مكذبا » ، بل « كذبك : جعلك كذابا » .

وإذا قيل « جعلك كذابا » ، أي كاذبا فيما يخبر به ، كما جعل الكفار الرسل كاذبين فيما أخبروا به فكذبوهم ، وهذا يقول :

جعلك كاذبا بالدين ، فجعل كذبه أنه أشرك وأنه انكر المعاد ، وهذا ضد الذي ينكر .

ذلك جعله مكذبا بالدين وهذا جعله كاذبا بالدين . والأول فاسد من جهة العربية ، والثاني فاسد من جهة المعنى . فان الدين هو الجزاء الذي كذب به الكافر . والكافر كذب به ، لم يكذب «و به .

وأيضا ، فلا يعرف في المخبر أن يقال «كذبت به» ، بل يقال «كذبته» .

وأيضاً ، فالمعروف فى «كذبه» ، أي نسبه إلى الكذب ، لا أنه جعل الكذب فيه . فهذا كله تكلف لا يعرف في اللغة ، بل المعروف خلافه . وهو لم يقل «فما يكذبك» ، ولا قال «فما كذبك» .

ولهذا كان علماء العربية على القول الأول . قال ابن عطية : واختلف فى المخاطب بقوله (فما يكذبك) ، فقال قتادة ، والفراء ، والأخفش : هو محمد صلى الله عليه وسلم . قال الله له : «فما الذي يكذبك فيما تخبر به من الجزاء والبعث — وهو الدين — بعد هذه العبرة التى يوجب النظر فيها صحة ما قلت» ؟ .

قال : ويحتمل ان يكون الدين على هذا التأويل جميع شرعه ودينه .

(قلت) : وعلى ان المخاطب محمد صلى الله عليه وسلم فى المعنى قولان .
أحدهما قول قتادة ، قال : (فما يكذبك بعد بالدين) ، أي
استيقن ، فقد جاءك البيان من الله . وهكذا رواه عنه ابن أبي حاتم
باسناد ثابت .

وكذلك ذكره المهدوي : (فما يكذبك بعد بالدين) ، أي استيقن
مع ما جاءك من الله أنه أحكم الحاكمين . فالخطاب للنبي صلى الله عليه
وسلم ؛ وقال : معناه عن قتادة . قال : وقيل المعنى : فما يكذبك
أيها الشاك — يعني الكفار — فى قدرة الله ؟ أي شيء يحملك على
ذلك بعد ما تبين لك من قدرته ؟ قال وقال الفراء : فمن يكذبك بالثواب
والعقاب ؟ وهو اختيار الطبري .

(قلت) : هذا القول المنقول عن قتادة هو الذي أوجب نفور
مجاهد عن أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ، كما روى الناس
— ومنهم ابن أبي حاتم ، عن الثوري : عن منصور قال ، قلت لمجاهد :
(فما يكذبك بعد بالدين) عنى به النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قال : معاذ
الله ! عنى به الانسان .

وقد أحسن مجاهد فى تنزيه النبي صلى الله عليه وسلم ان يقال له
(فما يكذبك) ، اي استيقن ، ولا تكذب . فانه لو قيل له « لا تكذب »

لكان هذا من جنس امره بالايمان والتقوى ، ونهيه عما نهى الله عنه .
واما إذا قيل (فما يكذبك بعد بالدين) فهو لم يكذب بالدين ، بل هو الذي اخبر بالدين وصدق به ، فهو (الذي جاء بالصدق وصدق به) فكيف يقال له . (ما يكذبك بعد بالدين) ؟ فهذا القول فاسد لفظاً ومعنى .

واللفظ الذي رأيته منقولا بالاسناد عن قتادة ليس صريحاً فيه ، بل يحتمل ان يكون اراد به خطاب الانسان . فانه قال (فما يكذبك بعد بالدين) ، قال : « استيقن ، فقد جاءك البيان » . وكل انسان مخاطب بهذا . فان كان قتادة أراد هذا فالمعنى صحيح .

لكن هم حكوا عنه ان هذا خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فهذا المعنى باطل . فلا يقال للرسول « فأي شيء يجعلك مكذبا بالدين ؟ » وإن ارتأت به النفس ، لأن هذا فيه دلائل تدل على فساده . ولهذا استعاذ منه مجاهد .

والصواب ما قاله الفراء ، والأخفش ، وغيرهما . وهو الذي اختاره ابو جعفر محمد بن جرير الطبرى ، وغيره من العلماء كما تقدم .

وكذلك ذكره ابو الفرج ابن الجوزي عن الفراء ، فقال : إنه خطاب

للنبي صلى الله عليه وسلم ، والمعنى : فمن يقدر على تكذيبك بالثواب والعقاب بعد ما تبين له انا خلقنا الانسان على ما وصفنا ، قاله الفراء .

قال : وأما « الدين » فهو الجزاء . (قلت) : وكذلك قال غير واحد كما روى ابن أبي حاتم عن النضر بن عربي : (فما يكذبك بعد بالدين) أي بالحساب .

ومن تفسير العوفى عن ابن عباس : أي بحكم الله . قلت : قال « بحكم الله » لقوله (أليس الله بأحكم الحاكمين) . وهو سبحانه يحكم بين المصدق بالدين والمكذب به .

وعلى هذا ، قوله (فما) وصف للأشخاص . ولم يقل « فمن » لأن « ما » يراد به الصفات دون الاعيان ، وهو المقصود ، كقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ، وقوله (لا أعبد ما تعبدون) ، وقوله (ونفس وما سواها) . كأنه قيل : فما المكذب بالدين بعد هذا ؟ أي من هذه صفته ونعته هو جاهل ظالم لنفسه ، والله يحكم بين عباده فيما يختلفون فيه من هذا النبأ العظيم .

وقوله (بعد) قد قيل إنه « بعد ما ذكر من دلائل الدين »

وقد يقال : لم يذكر إلا الاخبار به ؛ وأن الناس نوعان : فى أسفل سافلين ، ونوع لهم أجر غير ممنون ؟

فقد ذكر البشارة والنذارة ، والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين .

فمن كذبك بعد هذا فحكمه الى الله أحكم الحاكمين وأنت قد بلغت ما وجب عليك تبليغه .

وقوله (فما يكذبك) ليس نفياً للتكذيب ، فقد وقع . بل قد يقال إنه تعجب منه ، كما قال (وإن تعجب فعجب قولهم أ إذا كنا تراباً أإنا لفي خلق جديد)

وقد يقال ان هذا تحقير لشأنه وتصغير لقدره لجهله وظلمه ، كما يقال « من فلان ؟ » و « من يقول هذا إلا جاهل ؟ » . لكنه ذكره بصيغة « ما » فانها تدل على صفته ، وهي المقصودة ، إذ لا غرض في عينه . كأنه قيل « فأي صنف وأي جاهل يكذبك بعد بالدين ؟ فانه من الذين يردون إلى أسفل سافلين »

وقوله (أ ليس الله بأحكم الحاكمين) يدل على أنه الحاكم بين المكذب بالدين والمؤمن به . والأمر في ذلك له سبحانه وتعالى .

والقرآن لا تنقضي عجائبه . والله سبحانه بين مراده بياناً أحكمه ، لكن الاشتباه يقع على من لم يرسخ فى علم الدلائل الدالة . فان هذه السورة وغيرها فيها عجائب لا تنقضي .

منها أن قوله (فما يكذبك بعد بالدين) ذكر فيه الرسول المكذب والدين المكذب به جميعاً . فان السورة تضمنت الأمرين . تضمنت الاقسام بأماكن الرسل المبينة لعظمتهم ، وما أتوا به من الآيات الدالة على صدقهم الموجبة للايمان . وهم قد اخبروا بالمعاد المذكور فى هذه السورة .

وقد أقسم الله عليه كما يقسم عليه فى غير موضع ، وكما أمر نبيه أن يقسم عليه في مثل قوله (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربى لتبعثن) ، وقوله (وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة ، قل بلى وربى لتأتينكم)

فلما تضمنت هذا وهذا ذكر نوعي التكذيب ، فقال (فما يكذبك بعد بالدين) ، والله سبحانه أعلم .

وأيضاً ، فانه لا ذنب له فى ذلك ، والقرآن مراده أن يبين أن هذا الرد جزاء على ذنوبه . ولهذا قال (إلا الذين آمنوا وعملوا

الصالحات) ، كما قال (إن الانسان لفي خسر . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)

لكن هنا ذكر الخسر فقط ، فوصف المستثنين بأنهم تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر مع الايمان والصلاح . وهناك ذكر أسفل سافلين ، وهو العذاب ، والمؤمن المصلح لا يعذب ، وإن كان قد ضيع أموراً خسرها ـ لو حفظها لكان رابحاً غير خاسر . وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أنه سبحانه يذكر خلق الانسان مجملا ومفصلا .

وتارة يذكر إحياءه ، كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) وهو كقول الخليل عليه السلام (ربي الذي يحيي ويميت)

فان خلق الحياة ولوازمها وملزوماتها أعظم وأدل على القدرة ، والنعمة ، والحكمة .

فصــــــل

قوله (اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان مـا لم يعلم) . سمى ووصف نفسه بالكرم ، وبأنه الأكرم ، بعد إخباره أنه خلق ليتبين أنه ينعم على المخلوقين ويوصلهم إلى الغايات المحمودة ، كما قال فى موضع آخر (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى) وكما قال موسى عليه السلام (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وكما قال الخليل عليه السلام (الذي خلقني فهو يهدين)

فالخلق يتضمن الابتداء ، والكرم تضمن الانتهـاء ، كما قال فى أم القرآن (رب العالمين) ، ثم قال (الرحمن الرحيم)

ولفظ الكرم لفظ جامع للمحاسن والمحامد . لا يراد به مجرد الاعطاء بل الاعطاء من تمام معناه ، فان الاحسان إلى الغير تمـام المحـاسن . والكرم كثرة الخير ويسرته .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تسموا العنب الكرم ، فانما الكرم قلب المؤمن » .

وهم سموا العنب « الكرم » لأنه أنفع الفواكه — يؤكل رطباً ، ويابساً ، ويعصر فيتخذ منه أنواع .

وهو أعم وجوداً من النخل — يوجد في عامة البلاد ، والنخل لا يكون إلا فى البلاد الحارة . ولهذا قال فى رزق الانسان (فلينظر الانسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم) فقدم العنب . وقال فى صفة الجنة (إن للمتقين مفازاً ، حدائق وأعنابا)

ومع هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تسميته بالكرم وقال : « الكرم قلب المؤمن » . فانه ليس في الدنيا أكثر ولا أعظم خيراً من قلب المؤمن .

والشيء الحسن المحمود يوصف بالكرم . قال تعالى (أو لم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم) . قال ابن قتيبة : من كل جنس حسن . وقال الزجاج : الزوج النوع ، والكريم المحمود . وقال غيرهما (من كل زوج) صنف وضرب ، (كريم) حسن ، من النبات مما يأكل الناس والأنعام . يقال : « نخلة كريمة » إذا طاب حملها ، و « ناقة كريمة » إذا كثر لبنها .

وعن الشعبي : الناس من نبات الأرض ، فمن دخل الجنة فهو كريم ، ومن دخل النار فهو لئيم .

والقرآن قد دل على أن الناس فيهم كريم على الله يكرمه ، وفيهم من يهينه . قال تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وقال تعالى (ومن يهن الله فما له من مكرم ، إن الله يفعل ما يشاء)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « وإياك وكرائم أموالهم ، واتق دعوة المظلوم ، فانه ليس بينها وبين الله حجاب » . وكرائم الأموال : التى تكرم على أصحابها لحاجتهم إليها وانتفاعهم بها من الأنعام وغيرها .

وهو سبحانه أخبر أنه الأكرم بصيغة التفضيل والتعريف لها . فدل على أنه الأكرم وحده ، بخلاف ما لو قال « وربك أكرم » . فانه لا يدل على الحصر ، وقوله (الأكرم) يدل على الحصر .

ولم يقل « الأكرم من كذا » ، بل أطلق الاسم ليبين أنه الأكرم مطلقاً غير مقيد . فدل على أنه متصف بغاية الكرم الذى لا شيء فوقه ولا نقص فيه .

قال ابن عطية : ثم قال له تعالى (اقرأ وربك الأكرم) على

جهة التأنيس ، كأنه يقـول : امض لما أمرت بـه وربك ليس كهذه الأرباب ، بل هو الأكرم الذي لا يلحقه نقص ، فهو ينصرك ويظهرك .

(قلت) وقد قال بعض السلف : « لا يهدين أحدكم لله ما يستحيي أن يهديه لكريمه ، فان الله أكرم الكرماء » . أي هو أحق من كل شيء بالاكرام ، إذ كان أكرم من كل شيء .

وهو سبحانه ذو الجـلال والاكرام . فهو المستحق لأن يجل ، ولأن يكرم . والاجلال يتضمن التعظيم ، والاكرام يتضمن الحمد والمحبة .

وهذا كما قيل فى صفة المؤمن : إنه رزق حلاوة ومهابة .

وفى حديث هند بن أبي هالة فى صفة النبي صلى الله عليه وسلم : « من رآه بديهة هابه ، ومن خالطه معرفة أحبه »

وهذا لأنه سبحانه له الملك وله الحمد .

وقد بسط الـكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، وبين أن أهل السنة يصفونه بالقدرة الالهية ، والحـكمة ، والرحمة . وهم الذين يعبدونه ويحمدونه ، وأنه يجب أن يكون هو المستحق لأن يعبد دون ما سواه والعبادة تتضمن غاية الذل وغاية الحب .

وأن المنكرين لكونه يحب من الجهمية ومن وافقهم حقيقة قولهم أنه لا يستحق أن يعبد ، كما أن قولهم إنه يفعل بلا حكمة ولا رحمة يقتضي أنه لا يحمد .

فهم إنما يصفونه بالقدرة والقهر . وهذا إنما يقتضي الاجلال فقط لا يقتضي الاكرام ، والمحبة ، والحمد . وهو سبحانه الأكرم . قال تعالى (إن بطش ربك لشديد . إنه هو يبدىء ويعيد) ، ثم قال (وهو الغفور الودود . ذو العرش المجيد . فعال لما يريد) وقال شعيب (واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه ، إن ربي رحيم ودود)

وفى أول ما نزل وصف نفسه بأنه الذي خلق ، وبأنه الأكرم . والجهمية ليس عندهم إلا كونه خالقاً — مع تقصيرهم في إثبات كونه خالقاً — لا يصفونه بالكرم ، ولا الرحمة ، ولا الحكمة .

وإن أطلقوا ألفاظها فلا يعنون بها معناها ، بل يطلقونها لأجل مجيئها فى القرآن ، ثم يلحدون فى أسمائه ويحرفون الكلم عن مواضعه . فتارة يقولون : الحكمة هي القدرة ، وتارة يقولون : هى المشيئة ، وتارة يقولون : هي العلم .

وأن الحكمة ، وإن تضمنت ذلك واستلزمته ، فهي أمر زائد

على ذلك . فليس كل من كان قادراً أو مريداً كان حكيما ؛ ولا كل من كان له علم يكون حكيما ، حتى يكون عاملا بعلمه .

قال ابن قتيبة وغيره : الحكمة هي العلم والعمل به ، وهي أيضاً : القول الصواب . فتتناول القول السديد ، والعمل المستقيم الصالح .

والرب تعالى أحكم الحاكمين ، وأحكم الحكماء .

والاحكام الذي في مخلوقاته دليل على علمه . وهم مع سائر الطوائف يستدلون بالاحكام على العلم ، وإنما يدل إذا كان الفاعل حكيما يفعل لحكمة .

وهم يقولون إنه لا يفعل لحكمة ، وإنما يفعل بمشيئة تخص أحد المتماثلين بلا سبب يوجب التخصيص . وهذا مناقض للحكمة ، بل هذا سفه .

وهو قد نزه نفسه عنه في قوله (لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين . بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون)

وقد أخبر أنه إنما خلق السموات والأرض وما بينهما بالحق ، وأنه

لم يخلقها باطلا ، وأن ذلك ظن الذين كفروا . وقال (أ فحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) وقال (أ يحسب الانسان أن يترك سدى) أي مهملا — لا يؤمر ولا ينهى . وهذا استفهام إنكار على من جوز ذلك على الرب .

والجهمية المجبرة تجوز ذلك عليه ، ولا تنزهه عن فعل وان كان من منكرات الأفعال . ولا تنعته بلوازم كرمه ، ورحمته ، وحكمته ، وعدله — فيعلم أنه يفعل ما هو اللائق بذلك ، ولا يفعل ما يضاد ذلك .

بل تجوز كل مقدور ان يكون وان لا يكون ، وإنما يجزم بأحدهما لأجل خبر سمعى ، او عادة مطردة ، مع تناقضهم فى الاستدلال بالخبر — أخبار الرسل وعادات الرب . كما بسط هذا في مواضع ، مثل الكلام على معجزات الأنبياء ، وعلى ارسال الرسل ، والأمر والنهى ، وعلى المعاد ، ونحو ذلك ، مما يتعلق بأفعاله وأحكامه الصادرة عن مشيئته . فانها صادرة عن حكمته وعن رحمته ، ومشيئته مستلزمة لهذا وهذا — لا يشاء إلا مشيئة متضمنة للحكمة ، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لله أرحم بعباده من الوالدة بولدها » .

فهم فى الحقيقة لا يقرون بأنه الأكرم .

والارادة التى يثبتونها لم يدل عليها سمع ولا عقل . فانه لا تعرف إرادة ترجح مرادا على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح . ومن قال من الجهمية والمعتزلة « إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح » فهو مكابر .

وتمثيلهم ذلك بالجائع إذا أخذ أحد الرغيفين ، والهارب إذا سلك أحد الطريقين ، حجة عليهم . فان ذلك لا يقع إلا مع رجحان أحدهما ، إما لكونه أيسر فى القدرة ، وإما لأنه الذي خطر بباله وتصوره ، أو ظن أنه أنفع . فلا بد من رجحان أحدهما بنوع ما — إما من جهة القدرة ، وإما من جهة التصور والشعور . وحينئذ يرجح إرادته ، والآخر لم يرده . فكيف يقال ان إرادته رجحت أحدهما بلا مرجح ؟ أو أنه رجح إرادة هذا على إرادة ذاك بلا مرجح ؟ وهذا ممتنع يعرف امتناعه من تصوره حق التصور .

ولكن لما تكلموا في مبدأ الخلق بكلام ابتدعوه — خالفوا به الشرع والعقل — احتاجوا إلى هذه المكابرة ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع . وبذلك تسلط عليهم الفلاسفة من جهة أخرى . فلا للاسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا .

ومعلوم بصريح العقل أن القادر إذا لم يكن مريداً للفعل ولا فاعلا ، ثم صار مريداً فاعلا فلا بد من حدوث أمر اقتضى ذلك .

والكلام هنا فى مقامين . أحدهما فى جنس الفعل والقول — هل صار فاعلا متكلما بمشيئته بعد أن لم يكن ، أو ما زال فاعلا متكلما بمشيئته . وهذا مبسوط فى مسائل الكلام والأفعال — فى مسألة القرآن وحدوث العالم .

والثانى إرادة الشيء المعين وفعله ، كقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) ، وقوله (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما) ، وقوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) ، وقوله (وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له) ، وقوله (وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله) وقوله (قل أفرأيتم ماتدعون من دون الله أن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ، أو أرادنى برحمة هل هن ممسكات رحمته) .

وهو سبحانه إذا أراد شيئاً من ذلك فللناس فيها أقوال .

قيل : الارادة قديمة أزلية واحدة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ،

ونسبتها إلى الجميع واحدة . ولكن من خواص الارادة أنها تخصص بلا مخصص . فهذا قول ابن كلاب . والأشعري . ومن تابعهما .

وكثير من العقلاء يقول : إن هذا فساده معلوم بالاضطرار ، حتى قال أبو البركات : ليس فى العقلاء من قال بهذا .

وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام . وبطلانه من جهات : من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك ، ومن جهة أنه جعل الارادة تخصص لذاتها . ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئاً حدث حتى تخصص أو لا تخصص . بل تجددت نسبة عدمية ليست وجوداً ، وهذا ليس بشيء ، فلم يتجدد شيء . فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ، ولا مخصص .

والقول الثانى : قول من يقول بارادة واحدة قديمة مثل هؤلاء ، لكن يقول : تحدث عند تجدد الأفعال إرادات فى ذاته بتلك المشيئة القديمة ، كما تقوله الكرامية وغيرهم .

وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال . ولكن يلزمهم ما لزم أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلا سبب حادث ، وتخصيصات بلا مخصص ، وجعلوا تلك الارادة واحدة تتعلق بجميع الارادات الحادثة ،

وجعلوها أيضاً تخصص لذاتها ، ولم يجعلوا عند وجود الارادات الحادثة شيئاً حدث حتى تخصص تلك الارادات الحدوث .

والقول الثالث قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الارادة به . ثم إما أن يقولوا بنفي الارادة ، أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل ، أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين .

وكل هذه الأقوال قد علم أيضاً فسادها .

والقول الرابع : أنه لم يزل مريداً بارادات متعاقبة . فنوع الارادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فانما يريده في وقته .

وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها . فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فاذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم ، والثاني قصد .

وهل يجوز وصفه بالعزم فيه قولان . أحدهما المنع ، كقول القاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ؛ والثاني الجواز ، وهو أصح . فقد قرأ جماعة من السلف (فاذا عزمت فتوكل على الله) بالضم . وفي الحديث

الصحيح من حديث أم سلمة : ثم عزم الله لي . وكذلك في خطبة مسلم : فعزم لي .

وسواء سمي « عزما » أو لم يسم فهو سبحانه إذا قدرها علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها . فاذا جاء الوقت فلا بد من إرادة الفعل المعين ، ونفس الفعل ، ولا بد من علمه بما يفعله .

ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ، وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، فيه قولان معروفان . والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد ، كما قال (لنعلم) في بضعة عشر موضعاً ، وقال ابن عباس : إلا لنرى .

وحينئذ ، فارادة المعين تترجح لعلمه بما في المعين من المعنى المرجح لارادته . فالارادة تتبع العلم .

وكون ذلك المعين متصفاً بتلك الصفات المرجحة إنما هو في العلم والتصور ، ليس في الخارج شيء .

ومن هنا غلط من قال « المعدوم شيء » ، حيث أثبتوا ذلك المراد في الخارج . ومن لم يثبته شيئاً في العلم ، أو كان ليس عنده إلا إرادة

واحدة وعلم واحد ، ليس للمعلومات والمرادات صورة علمية عند هؤلاء . فهؤلاء نفوا كونه شيئاً فى العلم والارادة ، وأولئك أثبتوا كونه شيئاً فى الخارج .

وتلك الصورة العلمية الارادية حدثت بعد أن لم تكن . وهي حادثة بمشيئته وقدرته ، كما يحدث [الحوادث] المنفصلة بمشيئته وقدرته . فيقدر ما يفعله ، ثم يفعله .

فتخصيصها بصفة دون صفة وقدر دون قدر هو للامور المقتضية لذلك فى نفسه . فلا يريد إلا ما تقتضي نفسه إرادته بمعنى يقتضي ذلك ، ولا يرجح مراداً على مراد إلا لذلك .

ولا يجوز أن يرجح شيئاً لمجرد كونه قادراً . فانه كان قادراً قبل إرادته ، وهو قادر على غيره . فتخصيص هذا بالارادة لا يكون بالقدرة المشتركة بينه وبين غيره ،

ولا يجوز أيضاً أن تكون الارادة تخصص مثلا على مثل بلا مخصص . بل إنما يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى فى المريد والمراد — لابد ان يكون المريد الى ذلك أميل ، وان يكون فى المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل .

والقرآن والسنة تثبت القدر، وتقدير الأمور قبل أن يخلقها، وأن ذلك في كتاب، وهذا أصل عظيم يثبت العلم والارادة لكل ما سيكون ويزيل اشكالات كثيرة ضل بسببها طوائف فى هذا المكان — فى مسائل العلم والارادة.

فالايمان بالقدر من أصول الايمان، كما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل — قال: « الايمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالبعث بعد الموت، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وقد تبرأ ابن عمر وغيره من الصحابة من المكذبين بالقدر.

ومع هذا فطائفة من أهل الكلام وغيرهم لا تثبت القدر إلا علماً ازلياً وإرادة أزلية فقط. وإذا اثبتوا الكتابة قالوا إنها كتابة لبعض ذلك.

واما من يقول إنه قدرها حينئذ، كما فى صحيح مسلم عن عبد الله ابن عمرو، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: « قدر الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة، وكان عرشه على الماء»، فقد بسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع.

وهو كقوله (وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب) ، وقوله (لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين) وقوله (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً واجل مسمى) ، وقوله (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين . انهم لهم المنصورون . وإن جندنا لهم الغالبون) ، وقوله (لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) .

والكتاب في نفسه لا يكون أزلياً . وفي حديث رواه حماد بن سلمة ، عن الأشعث بن عبد الرحمن الجرمي ، [عن ابي قلابة] عن ابي الأشعث الصنعاني ، عن شداد بن أوس ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ان الله كتب كتاباً قبل ان يخلق السموات والأرض بألفي سنة انزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة » ، رواه الترمذي ، وقال غريب .

وهو سبحانه انزل القرآن ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا .

وكثير من الكتب المصنفة فى اصول الدين والكلام يوجد فيها الأقوال المبتدعة دون القول الذي جاء به الكتاب والسنة .

فالشهرستاني مع تصنيفه في الملل والنحل يذكر فى مسألة الكلام

والارادة وغيرهما اقوالا ليس فيها القول الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإن كان بعضها اقرب .

وقبله أبو الحسن كتابه فى اختلاف المصلين من أجمع الكتب ، وقد استقصى فيه أقاويل أهل البدع . ولما ذكر قول أهل السنة والحديث ذكره مجملا ، غير مفصل . وتصرف فى بعضه ، فذكره بما اعتقده هو أنه قولهم من غير أن يكون ذلك منقولا عن أحد منهم .

وأقرب الأقوال إليه قول ابن كلاب .

فأما ابن كلاب فقوله مشوب بقول الجهمية ، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية ، وكذلك مذهب الأشعري فى الصفات . وأما في القدر والايمان فقوله قول جهم .

وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث وقال « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب » فهو أقرب ما ذكره .

وبعضه ذكره عنهم على وجهه ، وبعضه تصرف فيه وخلطه بما هو من أقوال جهم في الصفات والقدر ، إذ كان هو نفسه يعتقد صحة تلك الأصول .

وهو يحب الانتصار لأهل السنة والحديث وموافقتهم فأراد أن

يجمع بين ما رآه من رأى أولئك وبين ما نقله عن هؤلاء . ولهذا يقول فيه طائفة إنه خرج من التصريح إلى التمويه . كما يقوله طائفة : إنهم الجهمية الاناث ، وأولئك الجهمية الذكور .

وأتباعه الذين عرفوا رأيه فى تلك الأصول ووافقوه أظهروا من مخالفة أهل السنة والحديث ما هو لازم لقولهم ، ولم يهابوا أهل السنة والحديث ويعظموا ويعتقدوا صحة مذاهبهم كما كان هو يرى ذلك .

والطائفتان — أهل السنة والجهمية — يقولون إنه تناقض ، لكن السني يحمد موافقته لأهل الحديث ويذم موافقته للجهمية ، والجهمي يذم موافقته لأهل الحديث ويحمد موافقته للجهمية .

ولهذا كان متأخروا أصحابه ، كأبي المعالي ونحوه ، أظهر تجهما وتعطيلا من متقدميهم . وهي مواضع دقيقة يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد اجتهاده .

لكن الصواب ما أخبر به الرسول ، فلا يكون الحق فى خلاف ذلك قط ، والله أعلم .

ومن أعظم الأصول التى دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جداً ، وكذلك الأحاديث ، وسائر كتب الله ، وكلام السلف ، وعليها تدل

المعقولات الصريحة ، هو إثبات الصفات الاختيارية ، مثـل أنه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً يقوم بذاتـه ، وكذلك يقوم بذاته فعـله الذي يفعله بمشيئته .

فاثبات هذا الأصل يمنع ضلال الطوائف الذين كذبوا به ، والقرآن والحديث مملوء ، وكلام السلف والأئمة مملوء ، من إثباته .

فالحق المحض ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا يكون الحق في خلاف ذلك . لكن الهدى التام يحصل بمعرفة ذلك وتصوره . فان الاختلاف تارة ينشأ مـن سوء الفهم ونقص العـلم ، وتارة من سوء القصد .

والناس يختلفون فى العلم والارادة ــ فى تعدد ذلك وإيجاده .

ومعـلوم أن ما يقوم بالنفس من إرادة الأمور ، لا يمكن أن يقال فيه . العلم بهذا هو العلم بهذا ، ولا إرادة هذا هو إرادة هذا . فان هذا مكابرة وعناد .

وليس تمييز العلم عن العلم ، والارادة عـن الارادة ، تمييزاً مع انفصال أحدهما عن الآخر . بل نفس الصفـات المتنوعة ــ كالعلم ،

والقدرة ، والارادة — إذا قامت بمحل واحد لم ينفصل بعضها عن بعض ، بل محل هذا هو محل هذا ، كالطعم واللون والرائحة القائمة بالأترجة الواحدة وأمثالها من الفاكهة وغيرها .

فاذا قيل « هي علوم وإرادات » لم ينفصل هذا عن هذا بفصل حسي ، بل هو نوع واحد قائم بالنفس . وإذا علم هذا بعد علمه بذلك فقد زاد هذا النوع وكثر — وإن شئت قلت : عظم . فلا يزيد فيه زيادة الكمية عن زيادة الكيفية .

بل يقال « علم كثير ، وعلم عظيم » بأن تكون العظمة ترجع الى قوته وشرف معلومه ، ونحو ذلك ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب : « أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم » ؟ قال : (الله لا إله الا هو الحي القيوم) . فقال : « ليهنك العلم ، أبا المنذر ! »

وكتب سلمان الى أبي الدرداء : ليس الخير أن يكثر مالك وولدك ولكن الخير أن يكثر علمك ويعظم حلمك .

وانضمام العلم الى العلم ، والارادة الى الارادة ، والقدرة الى القدرة ، هو شبيه بانضمام الأجسام المتصلة ، كالماء اذا زيد فيه ماء فانه يكثر قدره . لكن هو كم متصل لا منفصل ، بخلاف الدراهم .

فاذا قيل « تعددت العلوم والارادات » فهو إخبار عن كثرة قدرها وأنها أكثر وأعظم مما كانت ، لا أن هنـاك معدودات منفصلة كما قد يفهم بعض الناس .

ولهذا كان العلم اسم جنس . فلا يكاد يجمع فى القرآن ، بل يقال (فمـن حاجك فيه من بعد ما جاءك مـن العلم) ، فيذكر الجنس . وكذلك الماء ، ليس فى القرآن ذكر مياه ، بل إنما يذكر جنس الماء : (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) ، ونحو ذلك .

والعلم يشبه بالماء ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « إن مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً ... الحديث » . وقد قال : (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ـــ إلى قوله ـــ كذلك يضرب الله الامثال) .

وما خلقه الرب تعالى فانه يراه ، ويسمع أصوات عباده . والمعدوم لا يرى باتفاق العقلاء .

والسالمية كأبي طالب المكي وغيره لم يقولوا : إنه يرى قائماً بنفسه ، وإنما قالوا : يراه الرب فى نفسه وإن كان هـو معدوماً في ذات الشيء المعدوم . فهم يجعلون الرؤية لما يقوم بنفس العـالم من صورته العلمية

ما هو عدم محض . وهم وإن كانوا غلطوا فى بعض ما قالوه فلم يقولوا: إن العدم المحض الذي ليس بشيء يرى ، فان هذا لا يقوله عاقل . وفى الحقيقة إذا رؤى شيء فانما رؤى مثاله العلمي ، لا عينه .

وأبو الشيخ الاصبهاني لما ذكرت هذه المسألة أمر بالامساك عنها ...

فقبل أن يوجد لم يكن يرى ، وبعد أن يعدم لا يرى ، وإنما يرى حال وجوده . وهذا هو الكمال فى الرؤية .

وكذلك سمع أصوات العباد هو عند وجودها ، لا بعد فنائها ، ولا قبل حدوثها . قال تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) ، وقال (ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون) .

فصل

الرسول صلى الله عليه وسلم بعثه الله تعالى هدى ورحمة للعالمين . فانه كما أرسله بالعلم والهدى ، والبراهين العقلية والسمعية ، فانه أرسله بالاحسان الى الناس ، والرحمة لهم بلا عوض ، وبالصبر على أذاهم

واحتماله . فبعثه بالعلم ، والكرم ، والحلم — عليم هاد ، كريم محسن حليم صفوح .

قال تعالى (وإنك لتهدى الى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما فى الارض ، ألا الى الله تصير الامور) . وقال تعالى (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد) . وقال تعالى (وكذلك اوحينا اليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا) . ونظائره كثيرة .

وقال (قل ما أسألكم عليه من اجر) . وقال (قل ما سألتكم من أجر فهو لكم ، إن اجري الا على الله) . وقال (قل لا أسألكم عليه اجراً) . فهو يعلم ويهدي ويصلح القلوب ويدلها على صلاحها فى الدنيا والآخرة بلا عوض .

وهذا نعت الرسل كلهم — كل يقول (وما أسألكم عليه من اجر) . ولهذا قال صاحب يس (يا قوم اتبعوا المرسلين ، اتبعوا من لا يسألكم اجراً وهم مهتدون) .

وهذه سبيل من اتبعه ، كما قال (قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) .

وأما المخالفون لهم فقد قال عن المنتسبين اليهم مع بدعة (إن كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله) . فهؤلاء اخذوا اموالهم ومنعوهم سبيل الله ، ضدالرسل فكيف بمن هو شر من هؤلاء من علماء المشركين ، والسحرة ، والكهان ؟ فهم أوكل لأموالهم بالباطل وأصد عن سبيل الله من الاحبار والرهبان .

وهو سبحانه قال (إن كثيراً من الاحبار والرهبان) ، فليس كلهم كذلك ؛ بل قال فى موضع آخر (ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) .

وقد قال فى وصف الرسول (وما هو على الغيب بضنين) . وفيها قراءتان . فمن قرأ (بظنين) ، اي ما هو بمتهم على الغيب ، بل هو صادق أمين فيما يخبر به . ومن قرأ (بضنين) ، اي ما هو ببخيل ، لا يبذله الا بعوض ، كالذين يطلبون العوض على ما يعلمونه .

فوصفه بأنه يقول الحق فلا يكذب ، ولا يكتم . وقد وصف اهل الكتاب بأنهم يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً ، وأنهم يشترون به ثمناً قليلا .

ومع هذا وهذا قد أمده بالصبر على اذاهم . وجعله كذلك يعطيهم ما هم محتاجون اليه غاية الحاجة بلا عوض ، وهم يكرهونه ويؤذونه عليه .

وهذا اعظم من الذي يبذل الدواء النافع للمرضى ، ويسقيهم إياه بلا عوض ، وهم يؤذونه ، كما يصنع الاب الشفيق . وهو أب المؤمنين .

وكذلك نعت أمته بقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ، قال ابو هريرة : كنتم خير الناس للناس — تأتون بهم فى السلاسل حتى تدخلوهم الجنة . فيجاهدون — يبذلون أنفسهم واموالهم — لمنفعة الخلق وصلاحهم ، وهم يكرهون ذلك لجهلهم ، كما قال احمد فى خطبته :

« الحمد لله الذي جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من اهل العلم يدعون من ضل الى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتيل لابليس قد أحيوه ، وكم من ضال تائه قد هدوه ! فما أحسن اثرهم على الناس ، واقبح اثر الناس عليهم » — الى آخر كلامه .

فهذا هذا ، والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركا فيه . وهو سبحانه يجزي الناس بأعمالهم ، والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه

فهو ينعم على الرسول بانعامه جزاء على إحسانهم ، والجميع منه . فهو الرحمن الرحيم الجواد الكريم الحنان المنان ، له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن ، وله الحمد حمداً كثيراً طيبا مباركا فيه .

وهو سبحانه يحب معالي الاخلاق ويكره سفسافها . وهو يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات . وقد قيل ايضا : وقد يحب الشجاعة ولو على قتل الحيات ، ويحب السماحة ولو بكف من تمرات .

والقرآن اخبر انه يحب المحسنين ، ويحب الصابرين . وهذا هو الكرم والشجاعة .

فصـــــل

وقوله (الأكرم) يقتضي اتصافه بالكرم في نفسه ، وانه الاكرم وأنه محسن الى عباده . فهو مستحق للحمد لمحاسنه واحسانه .

وقوله (ذو الجلال والاكرام) . فيه ثلاثة اقوال . قيل : اهل أن يجل وان يكرم ، كما يقال إنه (اهل التقوى) ، اي المستحق لأن

يتقى . وقيل : أهل ان يجل فى نفسه [و] ان يكرم أهل ولايته وطاعته . وقيل : اهل أن يجل فى نفسه واهل ان يكرم .

ذكر الخطابي الاحتمالات الثلاثة ، ونقل ابن الجوزي كلامه فقال : قال ابو سليمان الخطابي : الجلال مصدر الجليل ، يقال : جليل بين الجلالة والجلال . والاكرام مصدر أكرم — يكرم — إكراما . والمعنى انه يكرم اهل ولايته وطاعته ، وان الله يستحق ان يجل ويكرم — ولا يجحد ولا يكفر به ، قال : ويحتمل ان يكون المعنى : يكرم أهل ولايته ويرفع درجاتهم .

(قلت) : وهذا الذي ذكره البغوي فقال : (ذو الجلال) العظمة والكبرياء (والاكرام) يكرم انبياءه واولياءه بلطفه مع جلاله وعظمته .

قال الخطابي : وقد يحتمل ان يكون احد الامرين — وهو الجلال — مضافاً الى الله بمعنى الصفة له ، والآخر مضافاً الى العبد بمعنى الفعل ، كقوله تعالى (هو اهل التقوى واهل المغفرة) فانصرف احد الامرين الى الله وهو المغفرة ، والآخر الى العباد وهي التقوى .

قلت : القول الأول هو اقربها الى المراد ، مع أن الجلال هنا

ليس مصدر جل جلالا ، بل هو اسم مصدر أجل إجلالا ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن من اجلال الله إكرام ذي الشيبة المسلم ، وحامل القرآن غير الغالي فيه ولا الجافى عنه، و[اكرام] ذي السلطان المقسط » . فجعل اكرام هؤلاء من جلال الله ، اي من اجلال الله ، كما قال (والله أنبتكم من الارض نباتاً) . وكما يقال : كلمه كلاما ، واعطاه عطاء ، والكلام والعطاء اسم مصدر لتكليم والاعطاء .

والجلال قرن بالاكرام ، وهو مصدر المتعدي ، فكذلك الاكرام .

ومن كلام السلف : « أجلوا الله ان تقولوا كذا » . وفي حديث موسى : يا رب ، إني اكون على الحال التى اجلك ان اذكرك عليها . قال : « اذكرني على كل حال » .

واذا كان مستحقا للاجلال والاكرام لزم ان يكون متصفا فى نفسه بما يوجب ذلك ، كما اذا قال : الاله هو المستحق لأن يؤله ، اي يعبد ، كان هو في نفسه مستحقا لما يوجب ذلك . واذا قيل (هو اهل التقوى) كان هو فى نفسه متصفا بما يوجب ان يكون هو المتقي .

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع بعد

ما يقول « ربنا ولك الحمد » : « ملء السموات ، وملء الأرض ، وملء ما بينهما ، وملء ما شئت من شيء بعد ، اهل الثناء والمجد احق ما قال العبد وكلنا لك عبد . اللهم لا مانع لما اعطيت ، ولا معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد » . اى هو مستحق لان يثنى عليه وتمجد نفسه .

والعباد لا يحصون ثناء عليه ، وهو كما أثنى على نفسه . كذلك هو أهل أن يجل وأن يكرم . وهو سبحانه يجل نفسه ويكرم نفسه ، والعباد لا يحصون إجلاله وإكرامه .

والاجلال من جنس التعظيم ، والاكرام من جنس الحب والحمد وهذا كقوله (له الملك وله الحمد) . فله الاجلال والملك ، وله الاكرام والحمد .

والصلاة مبناها على التسبيح في الركوع والسجود ، والتحميد والتوحيد فى القيام والقعود ، والتكبير فى الانتقالات ، كما قال جابر « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكنا إذا علونا كبرنا وإذا هبطنا سبحنا ، فوضعت الصلاة على ذلك » — رواه أبو داود .

وفى الركوع يقول « سبحان ربى العظيم » . وقال النبي صلى الله

عليه وسلم : « إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً او ساجداً . أما الركوع فعظموا فيه الرب ، وأما السجود فاجتهدوا فيه في الدعاء ، فقمن أن يستجاب لكم » .

وإذا رفع رأسه حمد فقال « سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد » . فيحمده في هذا القيام كما يحمده في القيام الأول إذا قرأ أم القرآن .

فالتحميد والتوحيد مقدم على مجرد التعظيم . ولهذا اشتملت الفاتحة على هذا — أولها تحميد ، وأوسطها تمجيد . ثم في الركوع تعظيم الرب . وفي القيام يحمده ، ويثني عليه ، ويمجده .

فدل على أن التعظيم المجرد تابع لكونه محموداً وكونه معبوداً . فانه يحب أن يحمد ويعبد ، ولا بد مع ذلك من التعظيم ، فان التعظيم لازم لذلك .

وأما التعظيم فقد يتجرد عن الحمد والعبادة على أصل الجهمية . فليس ذلك بمأمور به ، ولا يصير العبد به لا مؤمناً ، ولا عابداً ولا مطيعاً .

وابو عبد الله ابن الخطيب الرازي يجعل الجلال للصفات السلبية ، والاكرام للصفات الثبوتية ، فيسمي هذه « صفات الجلال » وهذه « صفات الاكرام » وهذا اصطلاح له ، وليس المراد هذا في قوله

(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله : (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) .

وهو فى مصحف أهل الشام (تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام) . وهي قراءة ابن عامر ، فالاسم نفسه يُدنوى بالجلال والاكرام . وفى سائر المصاحف ـــ وفى قراءة الجمهور ـــ (ذي الجلال) ، فيكون المسمى نفسه .

وفى الأولى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) . فالمذوى وجهه سبحانه ، وذلك يستلزم أنه هو ذو الجلال والاكرام . فانه إذا كان وجهه ذا الجلال والاكرام كان هذا تنبيهاً ، كما أن اسمه إذا كان ذا الجلال والاكرام كان تنبيهاً على المسمى .

وهذا يبين ان المراد أنه يستحق ان يُجل ويُكرم .

فان الاسم نفسه يسبح ويذكر ويراد بذلك المسمى . والاسم نفسه لا يفعل شيئاً ـــ لا إكراماً ولا غيره . ولهذا ليس فى القرآن إضافة شيء من الأفعال والنعم إلى الاسم .

ولكن يقال : (سبح اسم ربك الأعلى) ، (تبارك اسم ربك) ونحو ذلك . فان اسم الله مبارك تنال معه البركة . والعبد يسبح اسم ربه الأعلى فيقول « سبحان ربى الأعلى » . ولما نزل قوله (سبح اسم

ربك الأعلى) قال : « اجعلوها . في سجودكم » ؛ فقالوا « سبحان ربي الأعلى » .

فكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول « سبحان اسم ربى الأعلى » . لكن قوله « سبحان ربي الأعلى » هو تسبيح لاسمه يراد به تسبيح المسمى ، لا يراد به تسبيح مجرد الاسم ، كقوله (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ، اياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) . فالداعي يقول « يا الله » « يارحمن » ومراده المسمى . وقوله (اياً ما) أي الاسمين تدعوا ، ودعاء الاسم هو دعاء مسماه .

وهذا هو الذي اراده من قال من اهل السنة : ان الاسم هو المسمى . ارادوا به ان الاسم إذا دعى وذكر يراد به المسمى . فاذا قال المصلي « الله اكبر » فقد ذكر اسم ربه ، ومراده المسمى .

لم يريدوا به أن نفس اللفظ هو الذات الموجودة فى الخارج . فان فساد هذا لا يخفى على من تصوره ، ولو كان كذلك كان من قال « ناراً » احترق لسانه . وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود أن الجلال والاكرام مثل الملك والحمد ، كالمحبة والتعظيم . وهذا يكون في الصفات الثبوتية والسلبية . فان كل سلب فهو متضمن

للثبوت . وأما السلب المحض فلا مدح فيه .

وهذا مما يظهر به فساد قول من جعل أحدهما للسلب والآخر للاثبات ، لا سيما إذا كان من الجهمية الذين ينكرون محبته ، ولا يثبتون له صفات توجب المحبة والحمد . بل إنما يثبتون ما يوجب القهر ، كالقدرة . فهؤلاء آمنوا ببعض وكفروا ببعض ، وألحدوا في أسمائه وآياته بقدر ما كذبوا به من الحق ، كما بسط هذا في غير هذا الموضع .

فصـــــل

قوله تعالى في أول ما أنزل (اقرأ باسم ربك الذي خلق) ، وقوله (اقرأ وربك الأكرم) .

ذكر في الموضعين بالاضافة التي توجب التعريف ، وأنه معروف عند المخاطبين ، إذ الرب تعالى معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق . وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق ، لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال ؛ ومعرفته فطرية ، مغروزة في الفطرة ؛ ضرورية ، بديهية ، أولية .

وقوله (اقرأ) وإن كان خطاباً للنبي صلى الله عليه وسلم أولا فهو

خطاب لكل أحد ، سواء كان قوله (اقرأ وربك الأكرم) هو خطاب للانسان مطلقاً ، والنبي صلى الله عليه وسلم أول من سمع هذا الخطاب ، أو من النوع ، أو هو خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً ، كما قد قيل في نظائر ذلك

مثل قوله (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) قيل خطاب له ، وقيل خطاب للجنس ؛ وأمثال ذلك . فانه وإن قيل انه خطاب له فقد تقرر أن ما خوطب به من أمر ونهي فالأمة مخاطبة به ما لم يقم دليل التخصيص .

وبهذا يبين أن قوله تعالى (فان كنت في شك مما أنزلنا إليك فسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك) يتناول غيره ، حتى قال كثير من المفسرين : الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره . أي هم الذين أريد منهم أن يسألوا لما عندهم من الشك ، وهو لم يرد منه السؤال إذ لم يكن عنده شك .

ولا شك أن هذا لا يمنع أن يكون هو مخاطباً ومراداً بالخطاب ، بل هذا صريح اللفظ ، فلا يجوز أن يقال إن الخطاب لم يتناوله . ولأن ليس في الخطاب أنه أمر بالسؤال مطلقاً ، بل أمر به إن كان عنده شك ، وهذا لا يوجب أن يكون عنده شك . ولا أنه أمر به

مطلقاً ، بل أمر به إن كان هذا موجوداً ، والحكم للعلق بشرط عدم عند عدمه .

وكذلك كثير من المفسرين يقول في قوله (الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) ، وفي قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين) ونحو ذلك : إن الخطاب لرسول صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره . أي غيره قد يكون ممتريا ومطيعاً لأولئك فنهي ، وهو لا يكون ممترياً ولا مطيعاً لهم .

ولكن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فهو أيضاً مخاطب بهذا ، وهو منهى عن هذا . فالله سبحانه قد نهاه عما حرمه من الشرك ، والقول عليه بلا علم ، والظلم ، والفواحش . وبنهى الله له عن ذلك وطاعته لله فى هذا استحق عظيم الثواب ، ولولا النهي والطاعة لما استحق ذلك .

ولا يجب أن يكون المأمور المنهى ممن يشك [فى] طاعته ويجوز عليه أن يعصى الرب ، أو يعصيه مطلقاً ولا يطيعه . بل الله أمر الملائكة مع علمه أنهم يطيعونه ، ويأمر الأنبياء مع علمه أنهم يطيعونه ، وكذلك المؤمنون كل ما أطاعوه فيه قد أمرهم به مع علمه أنهم يطيعونه .

ولا يقال : لا يحتاج إلى الأمر ، بل بالأمر صار مطيعاً مستحقاً لعظيم الثواب .

ولكن النهي يقتضي قدرته على المنهى عنه ، وأنه لو شاء لفعله ، ليثاب على ذلك إذا تركه . وقد يقتضى قيام السبب الداعى الى فعله فينهى عنه ، فانه بالنهي وإعانة الله له على الامتثال يمتنع مما نهى عنه إذا قام السبب الداعى له إليه .

وكذلك قد قيل في قوله (سل بنى إسرائيل) إنه أمر للرسول والمراد به هو والمؤمنون ؛ وقيل هو أمر لكل مكلف .

فقوله فى هذه السورة (اقرأ) كقوله فى آخرها (واسجد واقترب) وقوله (فأما اليتيم فلا تقهر ، وأما السائل فلا تنهر ، وأما بنعمة ربك فحدث) هذا متناول لجميع الأمة . وقوله (يا أيها المزمل ، قم الليل إلا قليلا) فانه كان خطابا للمؤمنين كلهم .

وكذلك قوله (يا أيها المدثر ، قم فأنذر) لما أمر بتبليغ ما أنزل إليه من الانذار . وهذا فرض على الكفاية . فواجب على الأمة أن يبلغوا ما أنزل إليه وينذروا كما أنذر . قال تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم

يحذرون) والجن لما سمعوا القرآن (ولوا إلى قومهم منذرين)

واذا كان كذلك فكل إنسان في قلبه معرفة بربه . فاذا قيل له (اقرأ باسم ربك) عرف ربه الذي هو مأمور أن يقرأ باسمه ، كما يعرف أنه مخلوق ، والمخلوق يستلزم الخالق ويدل عليه .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبين أن الاقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري فى نفوس الناس ، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة . وهذا قول جمهور الناس ، وعليه حذاق النظار ، أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة ، وتارة بالنظر ، كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين .

وهذه الآية أيضاً تدل على أنه ليس النظر أول واجب ، بل أول ما أوجب الله على نبيه صلى الله عليه وسلم (اقرأ باسم ربك) لم يقل « انظر واستدل حتى تعرف الخالق »

وكذلك هو أول ما بلغ هذه السورة . فكان المبلغون مخاطبين بهذه الآية قبل كل شيء ولم يؤمروا فيها بالنظر والاستدلال .

وقد ذهب كثير من أهل الكلام إلى أن اعتراف النفس بالخالق وإثباتها له لا يحصل إلا بالنظر .

ثم كثير منهم جعلوا ذلك نظراً مخصوصاً ، وهو النظر في الأعراض وأنها لازمة للاجسام ، فيمتنع وجود الأجسام بدونها .

قالوا : وما لا يخلو عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث : فهو حادث .

ثم منهم من اعتقد أن هذه المقدمة بينة بنفسها ، بل ضرورية ، ولم يميز بين الحادث المعين والمحدود وبين الجنس المتصل شيئاً بعد شيء إما لظنه أن هذا ممتنع ، أو لعدم خطوره بقلبه . لكن وإن قيل هو ممتنع فليس العلم بذلك بديهياً .

وإنما العلم البديهي أن الحادث الذي له مبدأ محدود كالحادث . والحوادث المقدرة من حين محدود فتلك ما لا يسبقها فهو حادث . وما لا يخلو منها لم يسبقها فهو حادث . فانه إذا لم يسبقها كان معها أو متأخراً عنها . وعلى التقديرين فهو حادث .

وأما إذا قدر حوادث دائمة شيئاً بعد شيء ، فهذا إما أن يقال هو ممكن ، وإما أن يقال هو ممتنع . لكن العلم بامتناعه يحتاج إلى دليل ، ولم تعلم طائفة معروفة من العقلاء قالوا : إن العلم بامتناع هذا بديهي ضروري ، ولا يفتقر إلى دليل .

بل كثير من الناس لا يتصور هذا تصوراً تاماً . بل متى تصور الحادث قدر [في] ذهنه مبدأ ، ثم يتقدم فى ذهنه شيء قبل ذلك ، ثم شيء قبل ذلك ، لكن إلى غايات محدودة بحسب تقدير ذهنه ؛ كما يقدر الذهن عدداً بعد عدد ، ولكن كل ما يقدره الذهن فهو منته .

ومن الناس من إذا قيل له « الأزل » أو « كان هذا موجوداً فى الأزل » ، تصور ذلك . وهذا غلط ، بل « الأزل » ما ليس له أول ، كما أن « الأبد » ليس له آخر . وكل مايومىء إليه الذهن من غاية فـ « الأزل » وراءها وهذا لبسطه موضع آخر .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا : معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر ، ثم قالوا : لا تحصل إلا بهذا النظر ، هم من أهل الكلام — الجهمية القدرية ومن تبعهم . وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم ، على خطأ هؤلاء فى إيجابهم هذا النظر المعين ، وفى دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه . إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لم يوجب هذا على الأمة ولا أمرهم به ، بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة فى تحصيل هذه المعرفة .

ثم هذا النظر — هذا الدليل — للناس فيه ثلاثة أقوال .

قيل : إنه واجب ، وان المعرفة موقوفة عليه ، كما يقوله هؤلاء .

وقيل : بل يمكن حصول المعرفة بدونه ، لكنه طريق آخر الى المعرفة . وهذا يقوله كثير من هؤلاء ممن يقول بصحة هذه الطريقة لكن لا يوجبها ، كالخطابي ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي جعفر السمناني قاضي الموصل شيخ أبي الوليد الباجي — وكان يقول : إيجاب النظر بقية بقيت على الشيخ أبي الحسن الأشعرى من الاعتزال . وهؤلاء الذين لا يوجبون هذا النظر .

ومنهم من لا يوجب النظر مطلقاً ، كالسمناني ، وابن حزم وغيرهما .

ومنهم من يوجبه في الجملة ، كالخطابي ، وأبي الفرج المقدسي .

والقاضي أبو يعلى يقول بهذا تارة ، وبهذا تارة ، بل ويقول تارة بإيجاب النظر المعين ، كما يقوله أبو المعالي ، وغيره .

ثم من الموجبين للنظر من يقول : هو أول الواجبات ، ومنهم من يقول : بل المعرفة الواجبة به ، وهو نزاع لفظي . كما أن بعضهم قال : أول الواجبات القصد إلى النظر ، كعبارة أبي المعالي . ومن هؤلاء من قال : بل الشك المتقدم كما قاله أبو هاشم .

وقد بسط الكلام على هذه الأقوال وغيرها فى موضع آخر .

وبين أنها كلها غلط مخالف للكتاب والسنة واجماع السلف والأئمة ، بل وباطلة فى العقل ايضاً .

وهذه الآية مما يستدل به على ذلك . فان أول ما أوجب الله على رسوله وعلى المؤمنين هو ما أمر بـه فى قوله (اقرأ باسم ربك الذي خلق) .

والذين قالوا : المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، قالوا : لو حصلت بغيره لسقط التكليف بها ، كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ، وغيره .

فيقال لهم : وليس فيما قص الله علينا من أخبار الرسل أن منهم أحداً أوجبها ، بل هي حاصلة عند الأمم جميعهم . ولكن أكثر الرسل افتتحوا دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده دون ما سواه كما أخبر الله عن نوح ، وهود ، وصالح ، وشعيب . وقومهم كانوا مقرين بالخالق لكن كانوا مشركين يعبدون غيره ، كما كانت العرب الذين بعث فيهم محمد صلى الله عليه وسلم .

ومن الكفار من أظهر جحود الخالق ، كفرعون حيث قال (يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري ، فأوقد لي ياهامان على الطين فاجعل لي صرحا لعلي أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من

الـكاذبين) ، وقال (أنا ربكم الأعلى) وقال لموسى (لئن اتخـذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين) وقال (يا هامـان ابن لي صرحا لعليَ أبلغ الأسباب . أسبـاب السمـوات فأطلـع الى إله موسى وإنى لأظنه كاذبا) .

ومع هذا فموسى أمره الله أن يقـول ما ذكره الله فى القرآن قال (وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين ، قوم فرعون ، ألا يتقون ، قال رب إنى أخاف أن يكذبون ، ويضيق صدري ولا ينطلق لسانى فأرسل إلى هارون ، ولهم علي ذنب فاخاف أن يقتلون قال كلا ، فاذهبا بآياتنا إنا معـكم مستمعون ، فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين ، أن أرسل معنـا بنى اسرائيل ، قال ألم نربك فينا وليداً ولبثت فينـا من عمرك سنين ، وفعلت فعلتك التى فعلت وأنت من الـكافرين ، قال فعلتها اذاً وأنا من الضالين ، ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين)

قال فرعون إنـكاراً وجحـداً (وما رب العالمين ؟) قال موسى (رب السموات والأرض وما بينهما ، إن كنتم موقنين ، قال لمن حوله ألا تستمعون ، قال ربكم ورب آبائكم الأولين ، قال إن رسولـكم الذي أرسل إليـكم لمجنون ، قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ـــ الآيات)

وقد ظن بعض الناس أن سؤال فرعون (وما رب العالمين ؟) هو سؤال عن ماهية الرب ، كالذي يسأل عن حدود الأشياء فيقول « ما الانسان ؟ ما الملك ؟ ما الجنى ؟ » ونحو ذلك . قالوا : ولما لم يكن للمسئول عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به وهو قوله (رب السموات والأرض) وهذا قول قاله بعض المتأخرين وهو باطل .

فان فرعون إنما استفهم استفهام إنكار وجحد ، لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته ، بل كان منكراً له جاحداً . ولهذا قال في تمام الكلام (لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين) ، وقال (وإني لأظنه كاذبا) . فاستفهامه كان إنكاراً وجحداً ، يقول : ليس للعالمين رب يرسلك ، فمن هو هذا ؟ — إنكاراً له .

فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين ، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده . وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم ، كما قال موسى فى موضع آخر لفرعون (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وقال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين)

ولم يقل فرعون « ومن رب العالمين ؟ » ، فان « من ؟ » سؤال عن عينه يسأل بها من عرف جنس المسؤل عنه انه من اهل العلم وقد شك فى عينه ، كما يقال لرسول عرف انه جاء من عند انسان « من ارسلك ؟ » .

واما « ما ؟ » فهى سؤال عن الوصف . يقول : اي شيء هو هذا ؟ وما هو هذا الذي سميته « رب العالمين » ؟ قال ذلك منكراً له جاحداً .

فلما سأل جحداً اجابه موسى بأنه اعرف من ان ينكر ، واظهر من ان يشك فيه ويرتاب . فقال (رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين) .

ولم يقل « موقنين بكذا وكذا » ، بل اطلق ، فأي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب ، كما قالت الرسل لقومهم (أ فى الله شك ؟) .

وان قلتم : لا يقين لنا بشيء من الأشياء ، بل سلبنا كل علم ، فهذه دعوى السفسطة العامة ، ومدعيها كاذب ظاهر الكذب . فان العلوم من لوازم كل انسان ، فكل إنسان عاقل لابد له من علم . ولهذا

قيل فى حد « العقل » : إنه علوم ضرورية ، وهي التى لا يخلو منها عاقل .

فلما قال فرعون (إن رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون) ، وهذا من افتراء المكذبين على الرسول ـــ لما خرجوا عن عاداتهم التى هي محمودة عندهم نسبوهم الى الجنون . ولما كانوا مظهرين للجحد بالخالق ، او للاسترابة والشك فيه ـــ هذه حال عامتهم ودينهم ، وهذا عندهم دين حسن ، وإنما إلههم الذي يطيعونه فرعون ـــ قال (إن رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون) .

فبين له موسى انكم الذين سلبتم العقل النافع ، وانتم احق بهذا الوصف فقال (رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون) .

فان العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية ، واعظمها في الفطرة الاقرار بالخالق . فلما ذكر اولا ان من ايقن بشيء فهو موقن به ، واليقين بشيء هو من لوازم العقل ، بين ثانيا ان الاقرار به من لوازم العقل .

ولكن المحمود هو العلم النافع الذي يعمل به صاحبه ، فان لم يعمل به صاحبه قيل : إنه ليس له عقل . ويقال ايضاً لمن لم يتبع ما ايقن به :

إنه ليس له يقين . فان اليقين ايضاً يراد به العلم المستقر فى القلب ، ويراد به العمل بهذا العلم . فلا يطلق « الموقن» إلا على من استقر في قلبه العلم والعمل .

وقوم فرعون لم يكن عندهم اتباع لما عرفوه ، فلم يكن لهم عقل ولا يقين . وكلام موسى يقتضى الأمرين : إن كان لك يقين فقد عرفته ، وإن كان لك عقل فقد عرفته . وإن ادعيت انه لا يقين لك ولا عقل لك ، فكذلك قومك ، فهذا إقرار منكم بسلبكم خاصية الانسان .

ومن يكون هكذا لا يصلح له ما انتم عليه من دعوى الالهية . مع ان هذا باطل منكم ، فانكم موقنون به ، كما قال تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلواً) .

ولكم عقل تعرفونه به ، ولكن هواكم يصدكم عن اتباع موجب العقل ، وهو ارادة العلو في الأرض والفساد . فأنتم لا عقل لكم بهذا الاعتبار ، كما قال أصحاب النار (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير) . وقال تعالى عن الكفار (ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم اضل سبيلا) .

قال تعالى عن فرعون وقومه (فاستخف قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوما

فاسقين) والخفيف هو السفيه الذي لا يعمل بعلمه ، بل يتبع هواه ، وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا انه ليس في الرسل من قال اول ما دعا قومه : إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق ، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه . فلم يكلفوا أولا بنفس المعرفة ، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة ، إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقر به ، وكل مولود يولد على الفطرة ، لكن عرض للفطرة ما غيرها ، والانسان إذا ذكر ذكر ما فى فطرته .

ولهذا قال الله فى خطابه لموسى (فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر) مافي فطرته من العلم الذي به يعرف ربه ، ويعرف إنعامه عليه ، وإحسانه اليه ، وافتقاره اليه ـــ فذلك يدعوه الى الايمان ، (أو يخشى) ما ينذره به من العذاب ـــ فذلك أيضاً يدعوه الى الايمان .

كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) . فالحكمة تعريف الحق ، فيقبلها من قبل الحق بلا منازعة . ومن نازعه هواه وعظ بالترغيب والترهيب .

. فالعلم بالحق يدعو صاحبه الى اتباعه . فان الحق محبوب فى الفطرة . وهو أحب اليها . وأجل فيها ، وألذ عندها ، من الباطل الذي لا حقيقة له . فان الفطرة لا تحب ذلك .

فان لم يدعه الحق والعلم به خوف عاقبــة الجحود والعصيان ، وما في ذلك من العذاب فالنفس تخاف العذاب بالضرورة . فكل حي يهرب مما يؤذيه بخلاف النافع .

فمن الناس من يتبع هواه ، فيتبع الأدنى دون الأعلى . كما ان منهم من يكذب بما خوف به ، أو يتغافل عنه ، حتى يفعل ما يهواه . فانه إذا صدق به واستحضره لم يبعث نفسه إلى هواها ، بل لابد من نوع من الغفلة والجهل حتى يتبعه . ولهذا كان كل عاص لله جاهلا ، كما قد بسط هذا في مواضع .

إذ المقصود هنا التنبيه على أن قوله (اقرأ باسم ربك) فيه تنبيه على أن الرب معروف عند المخاطبين ، وأن الفطر مقرة به .

وعلى ذلك دل قوله (وإذ أخذ ربك من بني آدم مـن ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ـــ الآية) ، كما قد بسط الـكلام عليها في غير هذا الموضع .

وكذلك قول الرسل (أفي الله شك) هو نفي ، أي ليس في الله شك .. وهو استفهام تقرير يتضمن تقرير الأمم على ما هم مقرون به من انه ليس في الله شك فهذا استفهام تقرير .

فان حرف الاستفهام إذا دخل علـى حرف النفي كان تقريراً ، كقوله : (ألم نشرح لك صدرك) ، (ألم نجعل له عينين) ، (ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم) ، ومثله كثير . بخلاف استفهام فرعون ، فانه استفهام إنكار ، لا تقرير ، إذ ليس هناك إلا أداة الاستفهام فقط ، ودل سياق الـكلام على أنه إنكار .

فان قيل : إذا كانت معرفته والاقرار به ثابتاً فى كل فطرة فكيف ينكر ذلك كثير من النظار ـــ نظار المسلمين وغيرهم ـــ وهم يدعون أنهم الذين يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الالهية ؟

فيقال أولا : أول من عرف فى الاسلام بانكار هذه المعرفة هم أهل الـكلام الذي اتفق السلف على ذمه ـــ من الجهمية والقدرية . وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم . ولكن انتشر كثير من أصولهم فى المتأخرين الذين يوافقون السلف على كثير مما خالفهم فيه سلفهم الجهمية . فصار بعض الناس يظن أن هـذا قول صدر فى الأصل عن علماء المسلمين ، وليس كذلك ، إنما صدر اولا عمـن ذمه أئمة الدين وعلماء المسلمين .

الثاني : أن الانسان قد يقوم بنفسه من العلوم والارادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه ، فان قيـام الصفة بالنفس غير

شعور صاحبها بأنها قامت به . فوجود الشيء في الانسان وغيره غير علم الانسان به .

وهذا كصفات بدنه ، فان منها ما لا يراه كوجهه وقفاه . ومنها ما يراه إذا تعمد النظر إليه كبطنه وفخذه وعضديه . وقد يكون بهما آثار من خيلان وغير خيلان ، وغير ذلك من الأحوال ، وهو لم يره ولم يعرفه ، لكن لو تعمد رؤيته لرآه . ومن الناس من لا يستطيع رؤية ذلك لعارض عرض لبصره من العشى أو العمى ، أو غير ذلك .

كذلك صفات نفسه قد يعرف بعضها ، وبعضها لا يعرفه . لكن لو تعمد تأمل حال نفسه لعرفه . ومنها ما لا يعرفه ولو تأمل لفساد بصيرته وما عرض لها .

والذي يبين ذلك أن الأفعال الأختيارية لا تتصور إلا بارادة تقوم بنفس الانسان . وكل من فعل فعلا اختياريا وهو يعرفه فلا بد أن يريده ، كالذي يأكل ويشرب ويلبس وهو يعرف أنه يفعل ذلك ، فلا بد أن يريده . فالفعل الاختياري يمتنع أن يكون بغير إرادة . وإذا تصور الفعل الذي يفعله وقد فعله لزم أن يكون مريداً له وقد تصوره . وإذا كان مريداً له وقد تصوره امتنع أن لا يريد ما تصوره وفعله .

فالانسان اذا قام الى صلاة يعلم أنها الظهر فمن الممتنع أن يصلي الظهر وهو يعلم هذا لم ينسه ولا يريد صلاة الظهر .

وكذلك الصيام إذا تصور أن غداً من رمضان وهو مريد لصوم رمضان امتنع أن لا ينوى صومه .

وكذلك إذا أهلّ بالحج وهو يعلم أنه مهل به امتنع أن لا يكون مريداً للحج .

وكذلك الوضوء اذا علم انه يتوضأ للصلاة وهو يتوضأ امتنع أن لا يكون مريداً للوضوء . ومثل هذا كثير — نجد خلقاً كثيراً من العلماء — دع العامية — يستدعون النية بألفاظ يقولونها ويتكلفون ألفاظاً ، ويشكون فى وجودها مرة بعد مرة ، ويخرجون الى ضرب من الوسوسة التى يشبه أصحابها المجانين .

والنية هي الارادة ، وهي القصد ، وهي موجودة فى نفوسهم لوجودها فى نفس كل من يصلي فى ذلك المسجد والجامع ، ومن توضأ فى تلك المطهرة . فأولئك يعلمون هذا من نفوسهم ولم يحصل لهم وسواس ، وهؤلاء ظنوا ان النية لم تكن في قلوبهم — يطلبون حصولها من قلوبهم .

وهم يعلمون ان التلفظ بها ليس بواجب ، وإنما الفرض وجود الارادة فى القلب . وهي موجودة ، ومع هذا يعتقدون أنها ليست موجودة . وإذا قيل لأحدهم « النية حاصلة فى قلبك » لم يقبل لما قام به من الاعتقاد الفاسد المناقض لفطرته .

وكذلك حب الله ورسوله موجود في قلب كل مؤمن ، لا يمكنه دفع ذلك من قلبه إذا كان مؤمناً . وتظهر علامات حبه لله ولرسوله إذا اخذ احد يسب الرسول ويطعن عليه ، أو يسب الله ويذكره بما لا يليق به . فالمؤمن يغضب لذلك أعظم مما يغضب لو سب أبوه وأمه .

ومع هذا فكثير من اهل الكلام والرأي أنكروا محبة الله ، وقالوا : يمتنع أن يكون محباً او محبوباً ، وجعلوا هذا من أصول الدين ، وقالوا : خلافاً للحلولية ، كأنه لم يقل بأن الله يحب الا الحلولية . ومعلوم ان هذا دين الأنبياء والمرسلين ، والصحابة والتابعين ، وأهل الايمان أجمعين . وقد دل على ذلك الكتاب والسنة ، كما قد بسطناه فى مواضع .

فهذه المحبة لله ورسوله موجودة فى قلوب اكثر المنكرين لها ، بل في قلب كل مؤمن وإن أنكرها لشبهة عرضت له .

وهكذا المعرفة موجودة في قلوب هؤلاء . فان هؤلاء الذين أنكروا محبته هم الذين قالوا : معرفته لا تحصل إلا بالنظر — فأنكروا ما في فطرهم وقلوبهم من معرفته ، ومحبته .

ثم قد يكون ذلك الانكار سبباً الى امتناع معرفة ذلك في نفوسهم وقد يزول عن قلب أحدهم ما كان فيه من المعرفة والمحبة — فان الفطرة قد تفسد — فقد تزول ، وقد تكون موجودة ولا ترى ، (فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى في الصدور) .

وقد قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين) .

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء » . ثم يقول أبو هريرة : اقرؤا إن شئتم (فطرة الله التى فطر الناس عليها) .

والفطرة تستلزم معرفة الله ، ومحبته ، وتخصيصه بأنه احب الأشياء

إلى العبد — وهو التوحيد . وهذا معنى قول « لا إله الا الله » ، كما جاء مفسراً : « كل مولود يولد على هذه الملة » ، وروى « على ملة الاسلام » .

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : « إني خلقت عبادي حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » .

فأخبر أنه خلقهم حنفاء ، وذلك يتضمن معرفة الرب ، ومحبته ، وتوحيده . فهذه الثلاثة تضمنتها الحنيفية ، وهي معنى قول « لا إله إلا الله » .

فان فى هذه الكلمة الطيبة التى هي (كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء) ، فيها إثبات معرفته والاقرار به . وفيها إثبات محبته ، فان الاله هو المألوه الذي يستحق أن يكون مألوهاً ؛ وهذا أعظم ما يكون من المحبة . وفيها أنه لا إله الا هو . ففيها المعرفة ، والمحبة ، والتوحيد .

وكل مولود يولد على الفطرة ، وهي الحنيفية التى خلقهم عليها . ولكن أبواه يفسدان ذلك ـ فيهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه ، ويشركانه .

كذلك يمجسانه — فيجعلانه منكراً لما في قلبه من معرفة الرب ومحبته وتوحيده . ثم المعرفة يطلبها بالدليل ، والمحبة ينكرها بالكلية . والتوحيد المتضمن للمحبة ينكره من لا يعرفه ، وإنما ثبت توحيد الخلق ، والمشركون كانوا يقرون بهذا التوحيد وهذا الشرك .

فهما يشركانه ، [و] يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه . وقد بسط الكلام على هذا الحديث وأقوال الناس فيه فى غير هذا الموضع .

وأيضاً مما يبين أن الانسان قد يخفى عليه كثير من أحوال نفسه فلا يشعر بها ان كثيراً من الناس يكون فى نفسه حب الرياسة كامن لا يشعر به ، بل إنه مخلص فى عبادته وقد خفيت عليه عيوبه . وكلام الناس فى هذا كثير مشهور . ولهذا سميت هذه « الشهوة الخفية » .

قال شداد بن أوس : يا بقايا العرب ! إن أخوف ما أخاف عليكم الرياء والشهوة الخفية . قيل لأبي داود السجستاني : ما الشهوة الخفية ؟ قال : حب الرياسة . فهي خفية تخفى على الناس ، وكثيراً ما تخفى على صاحبها .

بل كذلك حب المال والصورة ، فان الانسان قد يحب ذلك ولا يدري . بل نفسه ساكنة ما دام ذلك موجوداً ، فاذا فقده ظهر من

جزع نفسه وتلفها ما دل على المحبـة المتقدمة . والحب مستلزم للشعور ، فهذا شعور من النفس بأمور وجب لها . والانسان قد يخفى ذلك عليه من نفسه ، لا سيما والشيطان يغطي على الانسان أموراً .

وذنوبه أيضاً تبقى ريناً على قلبه قال تعالى (كلا بـل ، ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) . وفي الترمذي وغيره عن القعقاع بن حكيم ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليـه وسلم انه قال : « إذا اذنب العبـد نكتت في قلبه نكتة سوداء . فان تاب ونزع واستغفر صقل قلبه ، وإن زاد زيد فيهـا حتى تعلو قلبه . فذلك الران الذي قال الله (كلا بل ، ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) . قال الترمذي : حديث حسن صحيح .

ومنه قوله تعـالى (وقالوا قلوبنا غلف ، بل لعنهـم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون) .

وقال (إن الذين اتقوا اذا مسهم طائف مـن الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) . فالمتقـون اذا أصابهم هـذا الطيف الذي يطيف بقلوبهم يتذكرون ما علموه قبل ذلك ، فيزول الطيف ويبصرون الحق الذي كان معلوماً ، ولكن الطيف يمنعهم عن رؤيته .

قال تعالى (واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون) . فاخوان

الشياطين تمدهم الشياطين فى غيهم ، (ثم لا يقصرون) لا تقصر الشياطين عن المدد والامداد ، ولا الانس عن الغي . فلا يبصرون مع ذلك الغي ما هو معلوم لهم ، مستقر في فطرهم ، لكنهم ينسونه .

ولهذا كانت الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها ، وتقويته ، وإمداده ، ونفي المغير للفطرة . فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها ، لا بتغيير الفطرة وتحويلها . والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة .

فصل

وهذا النسيان ــ نسيان الانسان لنفسه ولما فى نفسه ــ حصل بنسيانه لربه ولما أنزله . قال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم انفسهم ، أولئك هم الفاسقون) . وقال تعالى في حق المنافقين (نسوا الله فنسيهم) . وقال (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها ، وكذلك اليوم تنسى) .

وقوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) يقتضي ان نسيان الله كان سبباً لنسيانهم انفسهم ، وانهم لما نسوا الله عاقبهم بأن أنساهم انفسهم .

ونسيانهم أنفسهم يتضمن امراضهم وغفلتهم وعدم معرفتهم بما كانوا عارفين به قبل ذلك من حال انفسهم ، كما أنه يقتضي تركهم لمصالح أنفسهم . فهو يقتضي انهم لا يذكرون انفسهم ذكراً ينفعها ويصلحها ، وأنهم لو ذكروا الله لذكروا انفسهم .

وهذا عكس ما يقال « من عرف نفسه عرف ربه » . وبعض الناس يروي هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا هو فى شيء من كتب الحديث ، ولا يعرف له اسناد .

ولكن يروى فى بعض الكتب المتقدمة ــ ان صح ــ « يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك » . وهذا الكلام سواء كان معناه صحيحا او فاسداً لا يمكن الاحتجاج بلفظه ، فانه لم يثبت عن قائل معصوم . لكن ان فسر بمعنى صحيح عرف صحة ذلك المعنى ، سواء دل عليه هذا اللفظ او لم يدل .

وانما القول الثابت ما فى القرآن ، وهو قوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم انفسهم) . فهو يدل على أن نسيان الرب موجب لنسيان النفس .

وحينئذ ، فمن ذكر الله ولم ينسه يكون ذاكراً لنفسه ، فانه لو

كان ناسيا لها ـــ سواء ذكر الله او نسيه ـــ لم يكن نسيانها مسببا عن نسيان الرب . فلما دلت الآية على أن نسيان الانسان نفسه مسبب عن نسيانه لربه دل على أن الذاكر لربه لا يحصل له هذا النسيان لنفسه .

والذكر يتضمن ذكر ما قد علمه . فمن ذكر ما يعلمه من ربه ذكر ما يعلمه من نفسه . وهو قد ولد على الفطرة التي تقتضي أنه يعرف ربه ويحبه ويوحده . فاذا لم ينس ربه الذي عرفه ، بل ذكره على الوجه الذي يقتضي محبته ومعرفته وتوحيده ، ذكر نفسه ، فأبصر ما كان فيها قبل من معرفة الله ومحبته وتوحيده .

وأهل البدع ـــ الجهمية ونحوهم ـــ لما اعرضوا عن ذكر الله ـــ الذكر المشروع الذي كان فى الفطرة وجاءت به الشرعة ، الذي يتضمن معرفته ومحبته وتوحيده ـــ نسوا الله من هذا الوجه . فأنساهم انفسهم من هذا الوجه ، فنسوا ما كان في أنفسهم من العلم الفطري ، والمحبة الفطرية ، والتوحيد الفطري .

وقد قال طائفة من المفسرين : (نسوا الله) اي تركوا امر الله (فأنساهم انفسهم) اي حظوظ انفسهم حيث لم يقدموا لها خيراً ، هذا لفظ طائفة منهم البغوي . ولفظ آخرين منهم ابن الجوزي : حين لم يعملوا بطاعته . وكلاهما قال : (نسوا الله) اي تركوا امر الله .

ومثل هذا التفسير يقع كثيراً في كلام من يأتي بمجمل من القول يبين معنى دلت عليه الآية ولا يفسرها بما يستحقه من التفسير . فان قولهم « تركوا أمر الله » . هو تركهم للعمل بطاعته ، فصار الأول هو الثاني . والله سبحانه قال (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) . فهنا شيئان : نسيانهم لله ، ثم نسيانهم لأنفسهم الذي عوقبوا به .

فان قيل : هذا الثاني هو الأول لكنه تفصيل مجمل ، كقوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون) ، وهذا هو هذا ؛ قيل : هو لم يقل « نسوا الله فنسوا حظ أنفسهم » حتى يقال : هذا هو هذا ، بل قال (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) ، فثم إنساء منه لهم أنفسهم . ولو كان هذا هو الأول لكان قد ذكر ما يعذرهم به ، لا ما يعاقبهم به .

فلو كان الثانى هو الأول لكان : (نسوا الله) أي تركوا العمل بطاعته ، فهو الذي أنساهم ذلك . ومعلوم فساد هذا الكلام لفظاً ومعنى .

ولو قيل : (نسوا الله) أي نسوا أمره (فأنساهم) العمل بطاعته ، أي تذكرها ، لكان أقرب ، ويكون النسيان الأول على بابه . فان من نسي نفس أمر الله لم يطعه .

ولكن هم فسروا نسيان الله بترك أمره . وأمره الذي هو كلامه ليس مقدوراً لهم حتى يتركوه ، إنما يتركون العمل به ، فالأمر بمعنى المأمور به .

إلا أن يقال : مرادهم بترك أمره هو ترك الايمان به . فلما تركوا الايمان أعقبهم بترك العمل . وهذا أيضاً ضعيف ، فان الايمان الذي تركوه إن كان هو ترك التصديق فقط فكفى بهذا كفراً وذنباً . فلا تجعل العقوبة ترك العمل به ، بل هذا أشد . وإن كان المراد بترك الايمان ترك الايمان تصديقاً وعملا فهذا هو ترك الطاعة كما تقدم .

وهؤلاء أتوا من حيث أرادوا ان يفسروا نسيان العبد بما قيل في نسيان الرب ، وذاك قد فسر بالترك . ففسروا هذا بالترك . وهذا ليس بجيد ، فان النسيان المناقض للذكر جائز على العبد بلا ريب . والانسان يعرض عما أمر به حتى ينساه ، فلا يذكره . فلا يحتاج ان يجعل نسيانه تركاً مع استحضار وعلم .

وأما الرب تعالى فلا يجوز عليه ما يناقض صفات كماله سبحانه وتعالى . وفي تفسير نسيانه الكفار بمجرد الترك نظر .

ثم هذا قيل في قوله تعالى (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها) ،

أي تركت العمل بها . وهنا قال (نسوا الله) ، ولا يقال في حق الله « تركوه » .

فصـــــل

قوله (الذى خلق . خلق الانسان من علق) بيان لتعريفه بما قد عرف من الخلق عموماً ، وخلق الانسان خصوصاً ، وان هذا مما تعرف به الفطرة كما تقدم .

ثم إذا عرف انه الخالق فمن المعلوم بالضرورة ان الخالق لا يكون إلا قادراً . بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون إلا بقوة وقدرة ، حتى أفعال الجمادات . كهبوط الحجر والماء وحركة النار هو بقوة فيها . وكذلك حركة النبات هي بقوة فيه . وكذلك فعل كل حي من الدواب وغيرها هو بقوة فيها . وكذلك الانسان وغيره .

والخلق أعظم الأفعال ، فانه لا يقدر عليه إلا الله . فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة ، وليس لها نظير من قدر المخلوقين .

وأيضاً فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة . فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة .

وكذلك كل منها يستلزم العلم . فان المعلم لغيره يجب ان يكون هو عالماً بما علمه إياه ، والا فمن الممتنع أن يعلم غـيره ما لا يعلمه هو . فمن علم كل شيء ـــ الانسان وغيره ـــ مالم يعلم أولى أن يكون عالماً بمـا علمه . والخلق أيضاً يستلزم العلم ، كما قال تعالى (ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير) . وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الارادة . فان فعل الشيء على صفة مخصوصـة ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون إلا بارادة تخصص هذا عن ذاك . والارادة تستلزم العلم . فلا يريـد المريد إلا ما شعر بـه وتصور في نفسـه ، والارادة بدون الشعور ممتنعة .

وأيضاً فنفس الخلق ـــ خلق الانسان ـــ هو فعل لهذا الانسان الذي هو من عجائب المخلوقات . وفيه من الاحكام والاتقان ما قد بهر العقول . والفعل المحـكم المتقن لا يكون إلا من عالم بمـا فعل . وهـذا معلوم بالضرورة .

فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ، ومن هذا الوجه .

وقد قال في سورة الملك (وهو اللطيف الخبـير) . وهو بيـان ما فى المخلوقات من لطف الحـكمة التى تتضمن إيصال الأمور إلى غاياتها بألطف الوجوه ، كما قال يوسف عليـه السـلام (إن ربى لطيف لمـا

يشاء) . وهذا يستلزم العلم بالغاية المقصودة ، والعلم بالطريق للوصل . وكذلك الخبرة .

وبسط هذا يطول ، إذ المقصود هنا التنبيه على ما في الآيات التي هي أول ما أنزل .

ثم إذا ثبت أنه قادر عالم فذلك يستلزم كونه حياً . وكذلك الارادة تستلزم الحياة .

والحي إذا لم يكن سميعاً بصيراً متكلما كان متصفاً بضد ذلك من العمى والصمم والخرس ، وهذا ممتنع في حق الرب تعالى . فيجب أن يتصف بكونه سميعاً بصيراً متكلما .

والارادة إما أن تكون لغاية حكيمة ، أو لا . فان لم تكن لغاية حكيمة كانت سفهاً ، وهو منزه عن ذلك ، فيجب أن يكون حكيما .

وهو إما أن يقصد نفع الخلق والاحسان إليهم ، أو يقصد مجرد ضررهم وتعذيبهم ، أو لا يقصد واحداً منها ، بل يريد ما يريد سواء كان كذا او كذا . والثاني شرير ظالم يتنزه الرب عنه ، والثالث سفيه عابث . فتعين أنه تعالى رحيم ، كما أنه حكيم ، كما قد بسط في مواضع .

فصـــــل

إثبات صفات الـكمال له طرق . أحدها ما نبهنا عليه من أن الفعل مستلزم للقدرة ولغيرها . فمن النظار من يثبت أولا القـدرة ، ومنهم من يثبت أولا العلم ، ومنهم مـن يثبت أولا الارادة . وهـذه طرق كثير من أهل الـكلام .

وهذه يستدل عليها بجنس الفعل ، وهي طريقـة من لا يميز بين مفعول ومفعول ، كجهم بن صفوان ومن اتبعه .

وهؤلاء لا يثبتون حكمة ، ولا رحمـة ، إذ كان جنس الفعـل لا يستلزم ذلك . لكن هم أثبتوا بالفعل المحـكم المتقن العلم . وكذلك تثبت بالفعل النافع الرحمة ، وبالغايات المحمودة الحـكمة .

ولكن هم متناقضون في الاستدلال بالاحكام والاتقان على العلم ، إذ كان ذلك إنما يدل إذا كان فاعلا لغاية يقصدها . وهم يقولون إنه يفعل لا لحـكمة ، ثم يستدلون بالاحكام على العلم ، وهو تناقض .

كما تناقضوا في المعجزات حيث جعلوها دالة على صدق النبي ، إما

للعلم الضروري بذلك ، وإما لكونه لو لم تدل لزم العجز . وهي إنما تدل إذا كان الفاعل يقصد إظهارها ليدل بها على صدق الأنبياء . فإذا قالوا إنه لا يفعل شيئاً لشيء تناقضوا .

وأما الطريق الأخرى فى إثبات الصفات [و] هي الاستدلال بالأثر على المؤثر ، وأن من فعل الكامل فهو أحق بالكمال .

والثالثة طريقة قياس الأولى ، وهي الترجيح والتفضيل ، وهو أن الكمال إذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق فهو للواجب القديم الخالق أولى .

والقرآن يستدل بهذه ، وهذه ، وهذه .

فالاستدلال بالأثر على المؤثر أكمل ، كقوله تعالى (وقالوا من أشد منا قوة ؟) ، قال الله تعالى (أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة)

وهكذا ، كل ما فى المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد ، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم ، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة .

وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء ، حتى الفلاسفة يقولون : كل كمال في المعلول فهو من العلة .

وأما الاستدلال بطريق الأولى فكقوله (ولله المثل الأعلى) ومثل قوله : (ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل لكم من ما ملكت أيمانكم من من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم) وأمثال ذلك مما يدل على أن كل كمال لا نقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن فهو للقديم الواجب الخالق أولى من جهة أنه أحق بالكمال لأنه أفضل .

وذاك من جهة أنه هو جعله كاملا وأعطاه تلك الصفات .

واسمه « العلي » يفسر بهذين المعنيين — يفسر بأنه أعلى من غيره قدراً ، فهو أحق بصفات الكمال ؛ ويفسر بأنه العالي عليهم بالقهر والغلبة ، فيعود إلى أنه القادر عليهم وهم المقدورون . وهذا يتضمن كونه خالقاً لهم ورباً لهم .

وكلاهما يتضمن أنه نفسه فوق كل شيء ، فلا شيء فوقه ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء . وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء »

فلا يكون شيء قبله ، ولا بعده ، ولا فوقه ، ولا دونه ، كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم وأثنى به على ربه . وإلا فلو قدر أنه تحت بعض المخلوقات كان ذلك نقصاً ، وكان ذلك أعلى منه .

وإن قيل : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، كان ذلك تعطيلا له ، فهو منزه عن هذا .

وهذا هو العلي الأعلى ، مع أن لفظ « العلي » و « العلو » لم يستعمل فى القرآن عند الاطلاق إلا فى هذا — وهو مستلزم لذينك — لم يستعمل فى مجرد القدرة ، ولا فى مجرد الفضيلة .

ولفظ « العلو » يتضمن الاستعلاء ، وغير ذلك من الأفعال إذا عدى بحرف الاستعلاء دل على العلو ، كقوله (ثم استوى على العرش) فهو يدل على علوه على العرش .

والسلف فسروا « الاستواء » بما يتضمن الارتفاع فوق العرش ، كما ذكره البخاري فى صحيحه عن أبي العالية فى قوله (ثم استوى) قال : ارتفع . وكذلك رواه ابن أبي حاتم وغيره بأسانيدهم — رواه من حديث آدم بن أبي إياس ، عن أبي جعفر ، عن أبي الربيع ، عن أبي العالية : (ثم استوى) قال : ارتفع .

وقال البخاري : وقال مجاهد في قوله (ثم استوى على العرش) علا على العرش . ولكن يقال : « علا على كذا » ، و « علا عن كذا » وهذا الثاني جاء فى القرآن فى مواضع ، لكن بلفظ « تعالى » كقوله (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) ، (عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون) وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أن كل واحد من ذكر أنه خلق ، وأنه الأكرم الذي علم بالقلم ، يدل على هاتين الطريقتين من إثبات الصفات ، كما دلنا على الطريقة الأولى — طريقة الاستدلال بالفعل .

فان قوله (الأكرم) يقتضي أنه أفضل من غيره فى الكرم ، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن . فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد ، والمحامد هي صفات الكمال فيقتضي أنه أحق بالاحسان إلى الخلق والرحمة وأحق بالحكمة ، وأحق بالقدرة ، والعلم والحياة ، وغير ذلك .

وكذلك قوله (خلق) . فان الخالق قديم أزلي ، مستغن بنفسه ، واجب الوجود بنفسه ، قيوم . ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من المخلوق المحدث الممكن .

فهذا من جهة قياس الأولى . ومن جهة الأثر فان الخالق لغيره

الذي جعله حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً هو أولى بأن يكون حيا عالماً قديراً سميعاً بصيراً .

و (الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) . فجعله عليماً ، والعليم لا يكون إلا حياً . وكرمه أيضاً أن يكون قديراً سميعاً بصيراً . والأكرم الذي جعل غيره عليماً هو أولى أن يكون عليماً . وكذلك فى سائر صفات الكمال والمحامد .

فهذا استدلال بالمخلوق الخاص ، والأول استدلال بجنس الخلق ولهذا دل هذا على ثبوت الصفات بالضرورة من غير تكلف ، وكذلك طريقة التفضيل والأولى ، وأن يكون الرب أولى بالكمال من المخلوق .

وهذه الطرق لظهورها يسلكها غير المسلمين من أهل الملل وغيرهم كالنصارى ، فانهم أثبتوا أن الله قائم بنفسه حتى يتكلم بهذه الطريق . لكن سموه « جوهراً » ، وضلوا في جعل الصفات ثلاثة ، وهي الأقانيم .

فقالوا : وجدنا الأشياء تنقسم إلى جوهر وغير جوهر ، والجوهر أعلى النوعين ، فقلنا : هو جوهر . ثم وجدنا الجوهر ينقسم إلى حي وغير حي ، ووجدنا الحي أكمل ، فقلنا : هو حي . ووجدنا الحي ينقسم إلى ناطق وغير ناطق ، فقلنا : هو ناطق .

وكذلك يقال لهم في سائر صفات الكمال : إن الاشياء تنقسم إلى قادر وغير قادر ، والقادر أكمل . وقد بسط ما فى كلامهم من صواب وخطأ فى الكتاب الذي سميناه « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » .

والمقصود هنا التنبيه على دلالة هذه الآية — وهذه الآيات التى هي أول ما نزل — على أصول الدين .

وقوله (علم الانسان ما لم يعلم) يدل على قدرته على تعليم الانسان ما قد علمه ، مع كون جنس الانسان فيه أنواع من النقص . فاذا كان قادراً على ذلك التعليم فقدرته على تعليم الانبياء ما علمهم أولى وأحرى . وذلك يدخل فى قوله (علم الانسان ما لم يعلم) فان الانبياء من الناس .

فقد دلت هذه الآيات على جميع الاصول العقلية ، فان إمكان النبوات هو آخر ما يعلم بالعقل .

وأما وجود الا نبياء وآياتهم فيعلم بالسمع المتواتر ، مع أن قوله (علم الانسان ما لم يعلم) يدخل فيه إثبات تعليمه للأنبياء ما علمهم ، فهي تدل على الامكان والوقوع .

وقد ذكرنا فى مواضع أن تنزيهه يرجع إلى أصلين .

تنزيهه عن النقص المناقض لكماله . فما دل على ثبوت الكمال له فهو يدل على تنزهه عن النقص المناقض لكماله .

وهذا مما يبين أن تنزهه عن النقص معلوم بالعقل ، بخلاف ما قال طائفة من المتكلمين إن ذلك لا يعلم إلا بالسمع .

وقد بينا في غير هذا الموضع أن الطرق العقلية التى سلكوها من الاستدلال بالاعراض على حدوث الاجسام لا تدل على إثباته ، ولا على إثبات شيء من صفات الكمال ، ولا على تنزهه عن شيء من النقائص . فليس عند القوم ما يحيلون به عنه شيئاً من النقائص .

وهم معترفون بأن الافعال يجوز عليه منها كل شيء بخلاف الصفات . لكن طريقهم فى الصفات فاسد متناقض ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

الثاني : أنه ليس كمثله شيء فى صفات الكمال .

والقرآن مملوء باثبات هذين الأصلين — باثبات صفات الكمال على وجه التفصيل ، وتنزيهه عن التمثيل ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فصـــــل

وقوله (باسم ربك الذي خلق) وقوله (علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) يدل على إثبات أفعاله وأقواله .

فالخلق فعله ، والتعليم يتنـاول تعليم ما أنزله ، كما قال (الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيـان) وقوله (بالقلم) يتنـاول تعليم كلامه الذي يكتب بالقلم . ونزوله فى أول السورة التى أنزل فيها كلامه وعلم نبيه كلامه الذي يكتب بالقلم دليل على شمول الآية لذلك فان سبب اللفظ المطلق والعام لا بد أن يكون مندرجا فيه . وإذا دل على أنه خلق وتكلم .

وقد قال (خلق الانسان) . ومعلوم بالعقل وبالخطاب أن الانسان المخلوق غير خلق الرب له ، وكذلك خلقه لغيره .

والذين نازعوا فى ذلك إنما نازعوا لشبهة عرضت لهم ، كما قـد ذكر بعد هذا وفى مواضع . وإلا فهم لا يتنازعون أن « خلق » فعل له مصدر ـ يقال : خلق ـ يخلق ـ خلقاً . والانسـان مفعول المصدر ـ « المخلوق » ليس هو المصدر .

ولكن قد يطلق لفظ المصدر على المفعول ، كما يقال « درهم ضرب الأمير » . ومنه قوله (هذا خلق الله) ، والمراد هناك : هذا مخلوق الله . وليس الكلام فى لفظ « خلق » المراد بـه « المخلوق » ، بل في لفظ « الخلق » المراد به « الفعل » الذي يسمى المصدر ، كما يقال : خلق — يخلق — خلقاً ، وكقوله (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) وقوله (يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق) وقوله (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم)

وإذا كان الخلق فعله فهو بمشيئته ، إذ يمتنع أن يكون فعله بغير مشيئة . وما كان بالمشيئة امتنع قدم عينه ، بل يجوز قدم نوعه .

وإذا كان الخلق للحادث لا بد له من مؤثر تام أوجب حدوثه لزم أنه لم يزل متصفاً بما يقوم به من الامور الاختيارية ، لكن إن يثبت أنه كان قبل هذا المخلوق مخلوق آخر ثبت أنه متصف بخلق بعد خلق .

وكذلك الكلام ، هو متكلم بمشيئته . ويمتنع أن لا يكون متكلما ثم يصير متكلما لوجهين :

أحدهما : أنه سلب لكماله ، والكلام صفة كمال .

والثانى : أنه يمتنع حدوث ذلك . فان من لا يكون متكلما يمتنع

أن يجعل نفسه متكلما ، ومن لا يكون عالماً يمتنع أن يجعل نفسه عالماً ، ومن لا يكون حيا يمتنع أن يجعل نفسه حيا . فهذه الصفات من لوازم ذاته .

وكذلك من لا يكون خالقا يمتنع أن يجعل نفسه خالقا . فانه إذا لم يكن قادراً على أن يخلق فجعله نفسه خالقة أعظم ؛ فيكون هذا ممتنعا بطريق الأولى ، فان جعل نفسه خالقة يستلزم وجود المخلوق .

ولهذا لما كان قادراً على جعل الانسان فاعلا كان هو الخالق لما يفعله الانسان . فلو جعل نفسه خالقة كان هو الخالق لما جعلها تخلقه .

فاذا فرض أنه يمتنع أن يكون خالقاً فى الأزل امتنع أن يجعل نفسه خالقة بوجه من الوجوه . ويلزم من القول بامتناع الفعل عليه في الأزل امتناعه دائماً . وقد دلت الآية على أنه خلق . فعلم أنه مازال قادراً على الخلق ، ما زال يمكنه أن يخلق ، وما زال الخلق ممكناً مقدوراً . وهذا يبطل أصل الجهمية .

بل وإذا كان قادراً عليه فالموجب له ليس شيئاً بائناً من خارج ، بل هو من نفسه . فيمتنع أن يجعل نفسه مريدة بعد أن لم تكن ؛ فيلزم أنه ما زال مريداً قادراً . وإذا حصلت القدرة والارادة وجب وجود المقدور .

وأهل الكلام الذين ينازعون فى هذا يقولون : لم يزل قادراً على ما سيكون .

فيقال لهم : القدرة لا تكون إلا مع إمكان المقدور ، إذا كانت القدرة دائمة ، فهل كان يمكنه أن يفعل المقدور دائماً ؟ وهم يقولون : لا ، بل الامكان — إمكان الفعل — حادث . وهذا يناقض إثبات القدرة ، وإن قالوا : بل الامكان حاصل ، تبين أنه لم يزل الفعل ممكنا فثبت إمكان وجود ما لا يتناهى من مقدور الرب .

وحينئذ ، فاذا كان لم يزل قادراً ، والفعل ممكناً ، وهذا الممكن قد وجد ، فما لا يزال فالموجب لوجود جنس المقدور ، — كالارادة — مثلا ، إما أن يكون وجودها فى الأزل ممتنعاً ، فيلزم امتناع الفعل ، وقد بينا أنه ممكن .

وأيضا إذا كان وجودها ممتنعاً لم يزل ممتنعا ، لأنه لاشيء هناك يجعلها ممكنة فضلا عن أن تكون موجودة . ومعلوم أن وجودها بعد أن لم تكن لا بد له من موجب . وإذا كان وجودها فى الأزل ممكناً فوجود هذا الممكن لا يتوقف على غير ذاته ، وذاته كافية فى حصوله . فيلزم أنه لم يزل مريداً .

وهكذا فى جميع صفات الكمال متى ثبت إمكانها فى الأزل لزم

وجودها فى الأزل . فانها لو لم توجد لكانت ممتنعة ، إذ ليس فى الأزل شيء سوى نفسه يوجب وجودها . فاذا كانت ممكنة والمقتضى التام لها نفسه لزم وجوبها فى الأزل .

وهذا مما يدل على أنه لم يزل حياً ، عليما ، قديراً ، مريداً ، متكلما فاعلا . إذ لامقتضى لهذه الأشياء إلا ذاته ، وذاته وحدها كافية في ذلك . فيلزم قدم النوع ، وأنه لم يزل متكلما إذا شاء ، لكن أفراد النوع تحصل شيئاً بعد شيء بحسب الامكان والحكمة .

ولهذا قد بين فى مواضع أنه ليس فى نفس الأمر ممكن يستوي طرفا وجوده وعدمه ، بل إما أن يحصل المقتضى لوجوده فيجب ، أو لا يحصل فيمتنع . [فما] اتصف به الرب فاتصافه به واجب ، وما لم يتصف به فاتصافه به ممتنع . وما شاء كان ووجب وجوده ، وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده . فالممكن مع مرجحه التام واجب وبدونه ممتنع .

ففي قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق) وفى قوله (اقرأ وربك الاكرم . الذى علم بالقلم) دلالة على ثبوت صفات الكمال له ، وانه لم يزل متصفاً بها .

وأقوال السلف فى ذلك كثيرة . وبهذا فسروا قوله (وكان الله

عزيزاً حكيماً) ونحوه ، كما ذكره البخاري في صحيحه عن ابن عباس — ورواه ابن أبي حاتم من عدة طرق — لما قيل له : قوله (وكان الله ...) كأنه كان شيء ثم مضى ؟ فقال ابن عباس : هو سمى نفسه بذلك ولم يزل كذلك .

هذا لفظ ابن أبي حاتم من طريق أبي معاوية ، عن الأعمش ، عن المنهال ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس . فقال ابن عباس : كذلك كان ولم يزل .

ومن رواية عمرو بن أبي قيس ، عن مطرف ، عن المنهال ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس . قال : أتاه رجل فقال : سمعت الله يقول (وكان الله ...) كأنه شيء كان ؟ فقال ابن عباس : أما قوله (كان) فانه لم يزل ولا يزال ، و (هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم) .

ومن رواية عبد الرحمن بن مغرا ، عن مجمع بن يحيى ، عن عمه ، عن ابن عباس . قال ، قال يهودي : انكم تزعمون أن الله كان عزيزاً حكيما ، فكيف هو اليوم ؟ فقال ابن عباس : إنه كان في نفسه عزيزاً حكيما .

وهذه أقوال ابن عباس تبين أنه لم يزل متصفاً بخبر « كان » ، ولا

يزال كذلك ، وأن ذلك حصل له من نفسه . فلم يزل متصفاً فى نفسه إذا كان من لوازم نفسه ، ولهذا لا يزال لأنه من نفسه .

وقال أحمد بن حنبل : لم يزل الله عالماً ، متكلما ، غفوراً . وقال أيضاً : لم يزل الله متكلما إذا شاء .

فصــــــل

وكما أنه أول آية نزلت من القرآن تدل على ذلك فأعظم آيـة فى القرآن تدل على ذلك ، لكن مبسوطاً دلالة أتم من هذا .

وهي آية الكرسي ، كما ثبت فى الصحيح أن النبى صـلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب : يا أبا المنذر ! أتـدري أي آية فى كتاب الله معك أعظم » ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) فقال : « ليهنك العلم ، أبا المنذر ! » .

وهنا افتتحها بقوله (الله) ، وهو أعظم من قوله (وربك ...) ولهـذا افتتـح بـه أعظـم سـورة فى القـرآن فقـال (الحمـد لله رب العالمين) .

وقال (الله لا اله إلا هو الحي القيوم) إذا كان المشركون قد اتخذوا إلهاً غيره وإن قالوا بأنه الخالق . ففي قوله (خلق) لم يذكر نفي خالق آخر إذ كان ذلك معلوما . فلم يثبت أحد من الناس خالقاً آخر مطلقاً خلق كل شيء وخلق الانسان وغيره ، بخلاف الالهية .

قال تعالى (قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين) وقال تعالى (وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم ، ان هذا لشيء يراد) ، وقال تعالى (أإنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل لا أشهد ، قل إنما هو إله واحد) ، وقال تعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا) .

فابتغوا معه آلهة أخرى ، ولم يثبتوا معه خالقاً آخر .

فقال في أعظم الآيات (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) . ذكره في ثلاثة مواضع من القرآن ، كل موضع فيه أحد أصول الدين الثلاثة — وهي التوحيد ، والرسل ، والآخرة .

هذه التي بعث بها جميع المرسلين ، وأخبر عن المشركين أنهم يكفرون بها في مثل قوله (ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا ، والذين لا يؤمنون بالآخرة ، وهم بربهم يعدلون) .

فقال هنا (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) ـــ قرنهـــا بأنه لا إله إلا هو .

وزاد فى آل عمران (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل . من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) ، وهذا إيمان بالكتب والرسل .

وقال فى طه : (يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولا . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بـه علما . وعنت الوجوه للحى القيوم ، وقد خاب من حمل ظلماً) .

فصـــــــل

ومن أعظم الأصول معرفـة الانسان بمـا نعت الله بـه نفسه من الصفات الفعلية ، كقوله فى هــذه السورة (الذي خلق . خلق الانسان من علق) و « الخلق » مذكور في مواضع كثيرة ، وكذلك غيره من الأفعال . وهو نوعان .

فعل متعد إلى مفعول به ، مثل « خلق » ، فانه يقتضى مخلوقا ، وكذلك « رزق » ، كقوله (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم ،

هل من شركائكم من يفعل من ذلـكم من شيء؟) . وكذلك الهدى ، والاضلال ، والتعليم والبعث ، والارسال والتكليم .

وكذلك ما أخبر به من قوله (فقضاهن سبع سموات فى يومين) ، (فسواهن سبع سموات) وقوله (والسماء بنيناها بأيد) ، وقوله (الذي جعل لـكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج بـه من الثمرات رزقا لـكم) ، وقوله فى الآيـة الأخرى (الذي جعل لـكم الأرض قراراً والسماء بناء وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات) وهذا فى القرآن [كثير] جداً .

والأفعال اللازمة ، كقوله (ثم استوى إلى السماء) ، (ثم استوى على العرش) (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغـمام) (هل ينظرون إلا أن تأتيهـم الملائـكة أو يـأتي ربـك أو يـأتي بعض آيات ربك) ، وقوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) .

فأما النوع الأول فالمسلمون متفقون على إضافته إلى الله ، وأنه هو الذي يخلق ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته .

لكن هل قام به فعل هو الخلق . أو الفعـل هو المفعول والخلق هو المخلوق ؟ وهـذا فيـه قولان لمن يثبت اتصافـه بالصفات . فأمـا

من ينفي الصفات من الجهمية والمعتزلة فهم ينفون قيام الفعل به بطريق الأولى .

لكن منهم من يجعل الخلق غير المخلوق ، ويجعل الخلق إما معنى قام بالمخلوق ، أو المعاني المتسلسلة ، كما يقوله معمر بن عباد ؛ أو يجعل الخلق قائماً لا في محل ، كقول بعضهم : انه قول « كن » لا في محل ، وقول البصريين : إنه إرادة لا في محل . وهذا فرار منهم عن قيام الحوادث به ، مع أن منهم من يلتزم ذلك ، كما التزمه أبو الحسين وغيره .

والجمهور المثبتون للصفات هم في الأفعال على قولين .

منهم من يقول : لا يقوم به فعل ، وإنما الفعل هو المفعول . وهذا قول طائفة منهم الأشعري ومن وافقه من أصحابه وغير أصحابه ، كابن عقيل وغيره ، وهو أول قولي القاضي أبي يعلى .

وهؤلاء يقسمون الصفات الى ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية . وهذا تقسيم لا حقيقة له . فان الأفعال عندهم لا تقوم به فلا يتصف بها ، لكن يخبر عنه بها .

وهذا التقسيم يناسب قول من قال : الصفات هي الأخبار التي

يخبر بها عنه ، لا معانى تقوم به ، كما تقول ذلك الجهميـة والمعتزلة . فهؤلاء إذا قالوا : الصفات تنقسم إلى ذاتية وفعلية ، أرادوا بذلك مايخبر به عنه من الكلام تارة يكون خبراً عن ذاتـه ، وتارة عن المخلوقات ، ليس عندهم صفات تقوم به . فمن فسر الصفات بهذا امكنه أن يجعلها ثلاثة أقسام ـــ ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية .

وأما من كان مراده بالصفات ما يقوم به فهذا التقسيم لا يصلح على أصلهم ، ولكـن أخـذوا التقسيم عن أولئك وهم مخالفون لهـم فى المراد بالصفات .

وهذا التقسيم موجود فى كلام أبى الحسن ومن وافقه ، كالقاضى أبى يعلى ، وأبي المعالي ، والباجى وغيرهم .

والقول الثانى : إنه تقوم به الأفعال . وهذا قول السلف وجمهور مثبتة الصفات .

ذكر البخاري فى كتاب « خلق أفعـال العباد » أن هذا إجماع العلماء ، خالق ، وخلق ، ومخلوق . وذكره البغوى قول أهل السنـة وذكره أبو نصر محمد بن إسحاق الكلاباذى فى كتاب « التعرف بمذاهب التصوف » أنه قول الصوفية . وهو قول الحنفية مشهور عندهم يسمونه

« التكوين » . وهو قول الكرامية ، والهشامية ، ونحوهما وهو قول القدماء من أصحاب مالك ، والشافعي ، وأحمد . وهو آخر قولي القاضي أبي [يعلى] .

ثم إذا قيل : الخلق غير المخلوق ، وإنه قائم بالرب ، فهل هو خلق قديم لازم لذات الرب مع حدوث المخلوقات ، كما يقوله أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ؟ او هو خلق حادث بذاته ـ حدث لما حدث جنس المخلوقات ؟ أم خلق بعد خلق ؟ على ثلاثة أقوال .

وهذا او هذا هو الذي عليه أئمة السنة والحديث وجمهورهم . وهو قول طوائف من أهل الكلام ـــ من الكرامية والهشامية ، وغيرهم .

فمن قال « إنه يتكلم بمشيئته واختياره كلاما يقوم بذاته ، يمكنه أن يقول : إنه يفعل باختياره ومشيئته فعلا يقوم بذاته » .

والذين يقولون بقيام الأمور الاختيارية بذاته منهم من يصحح دليل الأعراض والاستدلال به على حدوث الأجسام ، كالكرامية ، ومتأخرى الحنفية ، والمالكية ، والحنبلية ، والشافعية . ومنهم من لا يصححه ، كأئمة السلف ، وأئمة السنة والحديث ، وأحمد بن حنبل ، والبخاري وغيرهم

وهذه المسألة يعبر عنها بـ « مسألة التأثير » هل هو أمر وجودي أم لا ؟ وهل التأثير زائد على المؤثر والأثر أم [لا] ؟ وكلام الرازي في ذلك مختلف ، كما قد بسط الكلام على ذلك في مواضع .

وعمدة الذين قالوا : إن الخلق هو المخلوق ، والتأثير هو وجود الأثر ، لم يثبتوا زائداً أن قالوا : لو كان الخلق والتأثير زائداً على ذات المخلوق والأثر لكان إما أن يقوم بمحل او لا . والثاني باطل ، فان المعاني لا تقوم بأنفسها . وهذا رد على طائفة من المعتزلة قالوا : يقوم بنفسه .

قالوا : وإذا قام بمحل فاما أن يقوم بالخالق او بغيره ، والثاني باطل ، لأنه لو قام بغيره لكان ذلك الغير هو الخالق ، لا هو . وهذا رد على طائفة ثانية يقولون : إنه يقوم بالمخلوق .

وإذا قام بالخالق فاما أن يكون قديماً أو محدثاً ، ولو كان قديماً للزم قدم المخلوق ، فان الخلق والمخلوق متلازمان . فوجود خلق بلا مخلوق ممتنع ، وكذلك وجود تأثير بلا أثر .

وإن كان محدثاً فهو باطل لوجهين . أحدهما أنه يلزم قيام الحوادث به . والثانى أن ذلك الخلق الحادث يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل ومعمر بن عباد التزم التسلسل ، وجعل للخلق خلقاً ، وللخلق خلقاً ،

لـكن لا فى ذات الله ، وجعل ذلك فى وقت واحد .

فهـذه عمـدة هؤلاء . وكل طائفـة تخـالفهم منعت مقدمـة من مقدمات دليلهم .

فمن جوز أن يقوم بنفسه ، أو بالمخلوق ، منع تينك المقدمتـين . وأما الجمهور فكل أجاب بحسب قوله .

منهم من قال : بل الخلق والتكوين قديم ، كما أن الارادة عندكم قديمة . ومع القول بقدمها لم يلزم تقدم المراد ، كذلك الخلق والتكوين قديم ولا يلزم تقدم المخلوق . وهذا لازم للكلابية من الأشعرية وغيرهم لا جواب لهم عنه .

لـكن لا يلزم من نفى قدم إرادة معينة ، بل نفى قـدم الارادة ، كما يقوله الجهمية والمعتزلة . او يقول بقدم نوع الارادة ، كما يقوله أئمة أهل الحديث ومن وافقهم من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم .

لـكن صاحب هذا القول يقال له : التكوين القديم إما أن يكون بمشيئته وإما أن لا يكون بمشيئته . فان كان بغير مشيئته لزم أن يكون قد خلق الخلق بلا مشيئته . وان كان بمشيئته لزم أن يكون القديم مراداً وهذا باطل . ولو صح لأمكن كون العالم قديما — مع كونه مخلوقا —

بخلق قديم بإرادة قديمة . ومعلوم أن هذا باطل . ولهذا كان كل من قال « القرآن قديم » يقولون : تكلم بغير مشيئته وقدرته .

فالمفعول المراد لا يكون الا حادثاً ، وكذلك الفعل المراد لا يكون الا حادثاً .

وأيضاً فهؤلاء المنازعون لهم يقولون : الارادة مستلزمة للمراد ، والخلق مستلزم للمخلوق . وما ذكر حجة على هؤلاء ، وهؤلاء . فان الارادة والخلق من الأمور الاضافية ، وثبوت إرادة بلا مراد وخلق بلا مخلوق ممتنع . لكن المنازع يقول : توجد الارادة والخلق ويتأخر المراد المخلوق !

فيقال لهؤلاء — تقولون : توجد الارادة ، او الخلق مع الارادة ، ولا يوجد لا المراد ولا المخلوق . ثم بعد ذلك بما لا يتناهى من تقدير الأوقات يوجد المراد المخلوق من غير سبب . وهذا معلوم البطلان فى بداية العقول . فان الارادة أو الخلق كان موجوداً مع القدرة . فان كان هذا مؤثراً تاماً استلزم وجود الأثر ، ولزم وجود الأثر عند وجود المؤثر التام .

فان الأثر « ممكن » ، والممكن يجب وجوده عند وجود المرجح

التام ، إذ لو لم يكن كذلك كان جائزاً بعد وجود المرجح يقبل الوجود والعدم ، وحينئذ فيفتقر إلى مرجح . وهذا يستلزم التسلسل ، ولا ينقطع التسلسل إلا إذا وجد المرجح التام الموجب .

وهنا تنازع الناس ، فقالت طائفة ـ مثل محمد بن الهيصم الكرامي ومحمود الخوارزمي ـ يكون للممكن أولى بالوقوع لكن لا ينتهي إلى حد الوجوب .

وقال أكثر المعتزلة والأشعرية : بل لا يصير أولى ولكن القادر ، او القادر المريد ، يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح .

وآخرون عرفوا أن هذا لازم فاعترفوا بأنه عند وجود المرجح التام يجب وجود الأثر ، وعند الداعي التام مع القدرة يجب وجود الفعل ، كما اعترف بذلك أبو الحسين البصري ، والرازي ، والطوسي وغيرهم . وكثير من قدماء المتكلمين يقولون بالارادة الموجبة ، وأن الارادة تستلزم وجود المراد .

والمتفلسفة أوردوا هذا على المتكلمين ، لكن بأن الأثر يقارن وجود التأثير فيكون معه بالزمن .

وكثير من الناس لا يعرف إلا هذا القول ، وذاك القول ،

كالرازي وغيره ، فيبقون حيارى في هذا الأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والدين والكلام .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير موضع ، وبينا أن قولا ثالثاً هو الصواب الذي عليه أئمة العلم . وهو أن التأثير التام يستلزم وجود الأثر عَقِبه — لا معه فى الزمان ، ولا متراخياً عنه .

فمن قال بالتراخي من أهل الكلام فقد غلط ، ومن قال بالاقتران — كالمتفلسفة — فهم أعظم غلطاً . ويلزم قولهم من المحالات ما قد بيناه فى مواضع .

وأما هذا القول فعليه يدل السمع والعقل . قال الله تعالى (إنما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) . والعقلاء يقولون « قطعته فانقطع ، وكسرته فانكسر » ، و « طلّق المرأةَ فطَلَقتْ ، وأعتق العبد فعتق » . فالعتق والطلاق يقعان عقب الاعتاق والتطليق — لا يتراخى الأثر ، ولا يقارن . وكذلك الانكسار والانقطاع مع القطع والكسر .

وهذا مما يبين انه اذا وجد الخلق لزم وجود المخلوق عقبه ، كما يقال : كون الله الشيء فتكون . فتكونه عقب تكوين الله — لا مع التكوين ، ولا متراخياً .

وكذلك الارادة التامة مع القدرة تستلزم وجود المراد المقدور.

فهو يريد أن يخلق ، فيوجد الخلق بارادته وقدرته . ثم الخلق يستلزم وجود المخلوق ، وإن كان ذلك الخلق حادثاً بسبب آخر يكون هذا عقبه . فانما في ذلك وجود الأثر عقب المؤثر التام ، والتسلسل في الآثار . وكلاهما حق ، والله أعلم .

وأما المخلوق فلا يكون إلا بائناً عنه — لا يقوم به مخلوق .

بل نفس الارادة مع القدرة تقتضي وجود الخلق ، كما تقتضي وجود الكلام .

ولا يفتقر الخلق الى خلق آخر ، بل يفتقر الى ما به يحصل — وهو الارادة المتقدمة . وإذا خلق شيئاً أراد خلق شيء آخر . وما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

ومن قال : إن الخلق حادث — كالهشامية والكرامية — قال: نحن نقول بقيام الحوادث .

ولا دليل على بطلان ذلك . بل العقل والنقل ، والكتاب والسنة وإجماع السلف ، يدل على تحقيق ذلك ، كما قد بسط في موضعه .

ولا يمكن القول بأن الله يدبر هذا العالم الا بذلك ، كما اعترف بذلك أقرب الفلاسفة الى الحق ، كأبي البركات صاحب « المعتبر » وغيره .

وأما قولهم : يلزم أن للخلق خلقاً آخر ، فقد أجابهم من يلتزم ذلك — كالكرامية وغيرهم — بأنكم تقولون : إن المخلوقات المنفصلة تحدث بلا حدوث سبب أصلا . وحينئذ فالقول بحدوث الخلق الذي تحصل به المخلوقات بلا حدوث سبب أقرب الى العقل والنقل .

وهـذا جواب لازم على هـذا التقدير — تقدير قيام الأمور الاختيارية .

والكرامية يسمون ما قام به « حادثاً » ، ولا يسمونه « محدثاً » ، كالكلام الذي يتكلم به — القرآن ، أو غيره — يقولون : هو حادث ، ويمنعون أن يقال : هو محدث ، لأن « الحادث » يحدث بقدرته ومشيئته كـ « الفعل » . وأما « المحدث » فيفتقر الى احداث ، فيلزم أن يقوم بذاته إحداث غير المحدث ، وذلك الاحداث يفتقر الى إحداث ، فيلزم التسلسل .

وأما غير الكرامية من أئمة الحديث والسنة والكلام فيسمون ذلك « محدثاً » ، كما قال (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)

وفى الصحيحين عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يحدث من أمره ما يشاء ، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة » . والذي أحدثه هو النهي عن تكلمهم في الصلاة .

وقولهم « إن المحدث يفتقر إلى إحداث ، وهلم جرا » ، هذا يستلزم التسلسل فى الآثار ، مثل كونه متكلماً بكلام بعد كلام ،وكلمات الله لا نهاية لها ، وأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء . وهذا قول أئمة السنة ، وهو الحق الذي يدل عليه النقل والعقل .

وكذلك أفعاله ، فان الفعل والكلام صفة كمال . فان من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ، ومن يخلق أكمل ممن لا يخلق . قال تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون ؟!) .

وحينئذ فهو ما زال متصفاً بصفات الكمال ، منعوتاً بنعوت الاكرام والجلال .

وبهذا تزول أنواع الاشكال ، ويعلم أن ما أخبرت به الرسل عن الله من أصدق الأقوال ، وأن دلائل العقول لا تدل إلا على ما يوافق أخبار الرسول .

ولكن نشأ الغلط من جهل كثير من الناس بما أخبر به الرسول

وسلوكهم أدلة برأيهم ظنوهـا عقلية وهى جهليـة . فغلطوا فى الدلائل السمعية والعقليـة ، فاختلفوا ، (وإن الذين اختـلفوا فى الـكتاب لفي شقاق بعيد) .

وقد بسط الـكلام على هـذا فى مواضع — فى مسألة الـكلام والأفعـال — وذكر ما تيسر من كلام السلف والأئمة في هذا الأصل والمقصود هنا التنبيه على مآخذ الأقوال .

وهذا الموضع مما بينه أئمة السنة كالامام أحمد وغيره . فتكلم فى « الرد على الجهمية » على قوله (إنا جعلناه قرآناً عربياً) . وبين أن « الجعل » من الله قد يـكون « خلقاً » كقوله (وجعـل الظلمات والنور) ، وقد يكون « فعلا ليس بخـلق » ، وقوله (إنا جعلناه قرآناً عربياً) من هذا الباب .

وذلك أن الخلق ، ونحوه من الأفعـال التى ليست خلقاً ، مثـل تكلمه بالقرآن وغيره ، وتكلمه لموسى وغيره ، ومثل النزول ، والاتيان والمجيء ، ونحو ذلك ، فهذه إنما تكون بقدرته ومشيئته ، وبأفعال أخر تقوم بذاته ليست خلقاً .

وبهذا يجيب البخاري وغيره من أئمة السنة للـكرامية إذا قالوا : « المحدث لا بد له من إحداث ؟ » ، فيقول : « نعم ، وذلك الاحداث

فعل ليس بخلق » . و « التسلسل » نلتزمه .

فان التسلسل الممتنع هو وجود المتسلسلات فى آن واحد ؛كوجود خالق للخالق وخالق للخالق ، أو للخلق خلق وللخلق خلق ، في آن واحد . وهذا ممتنع من وجوه . منها وجود ما لا يتناهى فى آن واحد وهـذا ممتنع مطلقاً . ومنهـا أن كل ما ذكر يكون « محدثاً » لا « ممكناً » ، وليس فيها موجود بنفسه ينقطع بـه التسلسل ، وإذاً كان أولى بالامتناع .

بخلاف ما إذا قيل « كان قبل هذا الكلام كلام ، وقبل هذا الفعل فعـل » جائز عند أكثر العقـلاء ـــ أئمـة السنة ، وأئمـة الفلاسفة ، وغيرهم .

فاذا قيل « هذا الكلام المحـدث أحدثه فى نفسه » كان هـذا معقولا . وهو مثل قولنـا « تكلم به » . وهو معنى قوله (إنا جعلناه قرآنا عربيا) ، أي تكلمنا به عربيا ، وأنزلناه عربيا .

وكذلك فسره السلف كاسحاق بن راهويه ، وذكره عن مجاهد قال : (جعلناه قرآنا عربيا) : قلناه عربيا ، ذكره ابن أبي حاتم في تفسيره ، عن إسحاق بن راهويه قال : ذكر لنا عن مجاهد وغيره من التابعين (إنا جعلناه قرآنا عربيا) : انا قلناه ووصفنـاه . وذكره

عن أحمد بن حنبل ، عن الأشجعي ، عن سفيان الثوري في قوله (جعلناه قرآنا عربيا) : بيناه قرآنا عربيا .

والانسان يفرق بين تكلمه وتحركه في نفسه وبين تحريكه لغيره .
وقد احتج سفيان بن عيينة وغيره من السلف على أنه غير مخلوق بأن الله خلق الأشياء بـ « كن » . فلو كانت « كن » مخلوقة لزم أن يكون خلق مخلوقا بمخلوق ، فيلزم التسلسل الباطل .

وذلك أنه إذا لم يخلق الا بـ « كن » ، فلو كانت « كن » مخلوقة لزم أن لا يخلق شيئا . وهو الدور الممتنع . فانه لا يخلق شيئا حتى يقول « كن » ، ولا يقول « كن » حتى يخلقها ، فلا يخلق شيئا . وهذا تسلسل في أصل التأثير والفعل ، مثل أن يقال : لا يفعل حتى يفعل ، فيلزم أن لا يفعل ؛ ولا يخلق حتى يخلق ، فيلزم أن لا يخلق .

وأما اذا قيل : قال « كن » ، وقبل « كن » « كن ، وقبل « كن » « كن » ، فهذا ليس بممتنع . فان هذا تسلسل في آحاد التأثير ، لا في جنسه . كما أنه في المستقبل يقول « كن » بعد « كن » ، ويخلق شيئا بعد شيء الى غير نهاية .

فالمخلوقات التامة يخلقها بخلقه ، وخلقه فعله القائم به ، وذلك إنما يكون بقدرته ومشيئته .

وإذا قيل : هذا الفعل القائم به يفتقر الى فعل آخر يكون هو المؤثر في وجوده غير القدرة والارادة ، فانه لو كان مجرد ذلك كافيا كفى فى وجود المخلوق فلما كان لا بد له من خلق ، فهذا الخلق أمر حادث بعد أن لم يكن ، وهو فعل قائم به . فالمؤثر التام فيه يكون مستلزما له مستعقبا له ، كالمؤثر التام فى وجود الكلام الحادث بذاته .

والمتكلم من الناس إذا تكلم فوجود الكلام — لفظه ومعناه — مسبوق بفعل آخر . فلا بد من حركة تستعقب وجود الحروف التى هي الكلام . فتلك الحركة هي التى تجعل الكلام عربيا أو عجميا ، وهو فعل يقوم بالفاعل . وذلك الجعل الحادث حدث بمؤثر تام قبله أيضا .

وذات الرب هي المقتضية لذلك كله . فهي تقتضي الثاني بشرط انقضاء الأول ، لا معه . واقتضاؤها للثاني فعل يقوم بها بعد الأول . وهي مقتضية لهذا التأثير وهذا التأثير .

ثم هذا التأثير — وكل تأثير — هو مسبب عما قبله وشرط لما بعده . وليس فى ذلك شيء مخلوق وإن كانت « حادثة » .

وإن قال قائل : أنا أسمي هذا « خلقا » ، كان نزاعه لفظيا ، وقيل له : الذين قالوا « القرآن مخلوق » لم يكن مرادهم هذا ، ولا رد السلف والأئمة هذا . إنما ردوا قول من جعله مخلوقا بائنا عن الله ، كما قال

الامام أحمد : كلام الله من الله ليس بائنا عنه .

وقالوا : القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ .

قال أحمد : منه بدأ هو المتكلم به لم يبدأ من مخلوق ، كما قال من قال : إنه مخلوق . قال تعالى (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) .

ولهذا لا يقول أحد إنه خلق نزوله ، واستواءه ، ومجيئه . وكذلك تكليمه لموسى ، ونداؤه له — ناداه وكلمه بمشيئته وقدرته . والتكليم فعل قام بذاته ، وليس هو الخلق ، كما أن الانسان اذا تكلم فقد فعل كلاما وأحدث كلاما ، ولكن فى نفسه ، لا مباينا له .

ولهذا كان الكلام صفة فعل ، وهو صفة ذات ايضا ،على مذهب السلف والأئمة .

ومن قال إنه مخلوق يقول : إنه صفة فعل ، ويجعل الفعل بائنا عنه ، والكلام بائنا عنه . ومن قال صفة ذات يقول : إنه يتكلم بلا مشيئته وقدرته .

ومذهب السلف أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وكلامه قائم به . فهو صفة

ذات وصفة فعل . ولكن الفعل هنا ليس هو الخلق ، بل كما قال الامام أحمد : الجعل جعلان ـــ جعل هو خلق ، وجعل ليس بخلق .

وهذا كله يستلزم قيام الأفعال بذاته ، وأنها تنقسم الى قسمين ـــ أفعال متعدية كالخلق ، وأفعال لازمة كالتكلم والنزول . والسلف يثبتون النوعين ـــ هذا وغيره .

وأما جعل القرآن عربيا وإن كان متعديا في صناعة العربية بمعنى أنه نصب مفعولا ، ففي « الكلام » الفعل الذي هو « التكلم » متصلا بالمفعول الذي هو « الكلام » ـــ كلاهما قائم بالمتكلم .

ولهذا قد يراد بالمفعول المصدر . إذا قلت « قال قولا حسنا » فقد يراد بـ « القول » المصدر فقط ، وقد يراد به « الكلام » فقط فيكون المفعول ، وقد يراد به المجموع فيكون مفعولا به ومصدراً .

وكذلك « القرآن » هو في الأصل « قرأ قرآنا » ، وهو الفعل والحركة ، ثم سمي الكلام المقروء « قرآنا » . قال تعالى في الأول (إن علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) ، وقال في الثاني (إن هذا القرآن) .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين أن التلاوة والقراءة في

الأصل مصدر « تلا تلاوة ، وقرأ قراءة ، كالقرآن » . لكن يسمى به الكلام كما يسمى بالقرآن . وحينئذ فتكون القراءة هي المقروء ، والتلاوة هي المتلو .

وقد يراد بالتلاوة والقراءة المصدر الذي هو الفعل ، فلا تكون القراءة والتلاوة هي المقروء المتلو ، بل تكون مستلزمة له .

وقد يراد بالتلاوة والقراءة مجموع الأمرين ، فلا تكون هي المتلو لأن فيها الفعل ، ولا تكون مباينة مغايرة للمتلو لأن المتلو جزؤها .

هذا إذا أريد بالقراءة والمقروء شيء واحد معين ، مثل قراءة الرب ومقروءه ، أو قراءة العبد ومقروءه . وأما إذا أريد بالقراءة قراءة العبد وهي حركته ، وبالمقروء صفة الرب ، فلا ريب أن حركة العبد ليست صفة الرب .

ولكن هذا تكلف . بل قراءة العبد مقروءه كمقروئه . وقراءته للقرآن إذا عنى بها نفس القرآن فهي مقروءه . وإن عنى بها حركته فليست مقروءه . وإن عنى بها الأمران فلا يطلق أحدهما .

ولهذا كان من المنتسبين إلى السنة من يقول : القراءة هي المقروء ومنهم من يقول : القراءة غير المقروء ، ومنهم من لا يطلق واحداً

منها ولكل قول وجه من الصواب عند التصور التام والانصاف . وليس فيها قول يحيط بالصواب ، بل كل قول فيه صواب من وجه وقد يكون خطأ من وجه آخر .

والبخارى إنما يثبت خلق أفعال العباد — حركاتهم وأصواتهم . وهذه القراءة هي فعل العبد يؤمر به وينهى عنه . وأما الكلام نفسه فهو كلام الله . ولم يقل البخاري إن لفظ العبد مخلوق ولا غير مخلوق كما نهى أحمد عن هذا وهذا .

والذى قال البخارى إنه مخلوق من أفعال العباد وصفاتهم لم يقل أحمد ولا غيره من السلف إنه غير مخلوق ، وإن سكتوا عنه لظهور أمره ، ولكونهم كانوا يقصدون الرد على الجهمية .

والذى قال أحمد إنه غير مخلوق — هو كلام الله لا صفة العباد — لم يقل البخارى إنه مخلوق .

ولكن أحمد كان مقصوده الرد على من يجعل كلام الله مخلوقا إذا بلغ عن الله ، والبخاري كان مقصوده الرد على من يقول : أفعال العباد وأصواتهم غير مخلوقة .

وكلا القصدين صحيح لا منافاة بينهما . وقد بين ذلك ابن قتيبة في

مسألة اللفظ ، ولكن المنحرفون إلى أحد الطرفين ينكرون على الآخر والله سبحانه أعلم .

فصل

وأما الأفعال اللازمة — كالاستواء والمجيء — فالناس متنازعون فى نفس إثباتها . لأن هذه ليس فيها مفعول موجود يعلمونه حتى يستدلوا بثبوت المخلوق على الخلق ، وإنما عرفت بالخبر . فالأصل فيها الخبر ، لا العقل .

ولهذا كان الذين ينفون الصفات الخبرية ينفونها — ممن يقول « الخلق غير المخلوق » . وممن يقول « الخلق هو المخلوق » ومن يثبت الصفات الخبرية من الطائفتين يثبتها .

والذين أثبتوا الصفات الخبرية لهم في هذه قولان .

منهم من يجعلها من جنس الفعل المتعدى بجعلها أموراً حادثة في غيرها . وهذا قول الأشعري ، وأئمة أصحابه ومن وافقهم ، كالقاضي أبي يعلى ، وابن الزاغوني ، وابن عقيل في كثير من أقواله .

فالأشعري يقول : الاستواء فعل فعله في العرش ، فصار به

مستويا على العرش . وكذلك يقول فى الاتيان ، والنزول ويقول : هذه الأفعال ليست من خصائص الاجسام ، بل توصف بها الاجسام والأعراض ، فيقال « جاءت الحمى ، وجاء البرد ، وجاء الحر » ، ونحو ذلك .

وهذا أيضاً قول القاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وغيرها .

وحملوا ما روى عن السلف ، كالأوزاعى وغيره ، أنهم قالوا في النزول : يفعل الله فوق العرش بذاته ، كما حكاه القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر ، وكما حكوه عن الأشعري وغيره ، كما ذكر فى غير موضع من كتبه .

ولكن عندهم هذا من الصفات الخبرية . وهذا قول البيهقي وطائفة وهو أول قولي القاضي أبي يعلى .

وكل من قال إن الرب لا تقوم به الصفات الاختيارية ، فانه ينفي أن يقوم به فعل شاءه سواء كان لازماً أو متعديا . لكن من أثبت من هؤلاء فعلا قديماً كمن يقول بالتكوين وبهذا فانه يقول : ذلك القديم قام به بغير مشيئته ، كما يقولون في إرادته القديمة .

والقول الثاني أنها كما دلت عليه أفعال تقوم بذاته بمشيئته

واختيـاره ، كما قالوا مثل ذلك في الأفعال المتعدية . وهــذا قول أئمة السنة ، والحديث ، والفقــه ، والتصوف . وكثير من أصنــاف أهــل الـكلام ، كما تقدم .

وعلى هـذا ينبني نزاعهم فى تفسير قوله (ثم استوى إلى السماء)

وقوله (هــل ينظرون إلاأن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام)

وقوله : (ثم استوى على العرش) ونحو ذلك

فمـن نـفى هــذه الأفعال يتـأول إتيــانــه باتيـان أمره أو بأســه ، والاستواء على العرش بجعله القــدرة والاستيلاء ، أو بجعــله علو القدر .

فان الاستواء للناس فيه قولان ـــ هل هو من صفـات الفعل أو الذات على قولين .

والقائلون بأنه صفــة ذات يتأولونه بأنه قــدر على العرش . وهو ما زال قادراً ، وما زال عالي القدر ؛ فلهذا ظهر ضعف هــذا القول من وجـوه .

منهــا قوله (ثم استوى عــلى العــرش) فأخــبر أنه استوى بحرف « ثم » .

ومنها أنه عطف فعلا على فعل . فقال : خلق ثم استوى .

ومنها أن ما ذكروه لا فرق فيه بين العرش وغيره . وإذا قيل إن العرش أعظم المخلوقات ، فهذا لا ينفي ثبوت ذلك لغيره ، كما في قوله (رب العرش العظيم) . لما ذكر ربوبيته للعرش لعظمته ، والربوبية عامة ، جاز أن يقال « رب السموات والأرض وما بينهما ، ورب العرش العظيم » ، ويقال (رب العالمين . رب موسى وهارون)

والاستواء مختص بالعرش باتفاق المسلمين مع أنه مستول مقتدر على كل شيء من السماء والأرض وما بينهما . فلو كان استواؤه على العرش هو قدرته عليه جاز أن يقال : على السماء والأرض وما بينهما . وهذا مما احتج به طوائف منهم الأشعري . قال : في اجماع المسلمين على أن الاستواء مختص بالعرش دليل على فساد هذا القول .

وأيضاً فانه ما زال مقتدراً عليه من حين خلقه .

ومنها كون لفظ « الاستواء » في لغة العرب يقال على القدرة أو علو القدر ممنوع عندهم . والاستعمال الموجود في الكتاب والسنة وكلام العرب يمنع هذا ، كما قد بسط في موضعه .

وتكلم على البيت الذي يحتجون به :

ثم استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

وأنه لو كان صحيحاً لم يكن فيه حجة . فانهم لم يقـولوا : استوى عمر على العراق لما فتحهـا ، ولا استوى عثمان على خراسـان ، ولا استوى رسول الله صـلى الله عليه وسلم على اليمن .

وإنما قيل هذا البيت — إن صح — فى بشر بن مروان لما دخل العراق واستوى على كرسي ملكها . فقيل هذا كما يقال : جلس عـلى سرير الملك ، أو تخت الملك ، ويقـال : قعـد على الملك ، والمراد هـذا .

وأيضاً فالآيات الكثيرة والأحاديث الكثيرة وإجماع السلف يدل على أن الله فوق العرش ، كما قد بسط فى مواضع .

وأما الذين قالوا : الاستواء صفة فعل ، فهؤلاء لهم قولان هنا على ما تقدم — هل هو فعل بائن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول ، أم فعل قائم به يحصل بمشيئته وقدرته .

الأول قول ابن كلاب ، ومن اتبعه كالأشعري وغيره . وهو قول القاضي ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، وغيرهم .

والثانى قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من طوائف الكلام ، كما تقدم .

ولهذا صار للناس فيما ذكر الله فى القرآن من الاستواء والمجيء ونحو ذلك ستة أقوال .

طائفة يقولون : تجرى على ظاهرها ، ويجعلون إتيانه من جنس إتيان المخلوق ، ونزوله من جنس نزولهم . وهؤلاء المشبهة الممثلة ، [و] من هؤلاء من يقول : إذا نزل خلا منه العرش ، فلم يبق فوق العرش .

وطائفة يقولون : بل النصوص على ظاهرها اللائق به ، كما فى سائر ما وصف به فى نفسه ، وهو (ليس كمثله شيء) لا فى ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . ويقولون : نزل نزولا يليق بجلاله ، وكذلك يأتى إتياناً يليق بجلاله . وهو عندهم ينزل ويأتى ولم يزل عالياً وهو فوق العرش ، كما قال حماد بن زيد : هو فوق العرش يقرب من خلقه كيف شاء . وقال إسحاق بن راهويه : ينزل ولا يخلو منه العرش ونقل ذلك عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد .

وتفسير النزول بفعل يقوم بذاته هو قول علماء أهل الحديث ، وهو الذي حكاه أبو عمر بن عبد البر عنهم ، وهو قول عامة القدماء من أصحاب أحمد ، وقد صرح به ابن حامد وغيره .

والأول — نفي قيام الأمور الاختيارية — هو قول التميمي موافقة منه لابن كلاب ، وهو قول القاضي أبي يعلى وأتباعه .

وطائفتان يقولان : بل لا ينزل ولا يأتي ، كما تقدم ، ثم منهم من يتأول ذلك ، ومنهم من يفوض معناه .

وطائفتان واقفتان ، منهم من يقول : ما ندري ما أراد الله بهذا ومنهم من لا يزيد على تلاوة القرآن .

وعامة المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف يبطلون تأويل من تأول ذلك بما ينفي أن يكون هو المستوى الآتي ، لكن كثير منهم يرد التأويل الباطل ويقول : ما أعرف مراد الله بهذا .

ومنهم من يقول : هذا مما نهي عن تفسيره ، أو مما يكتم تفسيره .

ومنهم من يقرره كما جاءت به الاحاديث الصحيحة والآثار الكثيرة من السلف من الصحابة والتابعين .

قال أبو محمد البغوي الحسين بن مسعود الفراء الملقب بـ « محيي السنة » في تفسيره : (ثم استوى إلى السماء) قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف : أي ارتفع إلى السماء . وقال الفراء ، وابن كيسان ،

وجماعة من النحويين : أي أقبل على خلق السماء . وقيل : قصد .

وهـذا هو الذي ذكره ابن الجوزي فى تفسـيره . قال : (ثم استوى إلى السماء) أي عمد إلى خلقها .

وكذلك هو يرجح قول من يفسر الاتيان باتيـان أمره ، وقول من يتأول الاستواء . وقـد ذكر ذلك فى كتب أخرى ، ووافق بعض أقوال ابن عقيل . قال : ابن عقيل ، له فى هذا الباب أقوال مختلفة وتصانيف يختلف فيها رأيه واجتهاده .

وقال البغوي فى تفسـير قوله (ثم استوى على العرش) : قال الـكلبي ، ومقاتل : استقر . وقال أبو عبيدة : صعـد . وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء .

وأما أهل السنـة فيقولون : الاستواء على العرش صفـة لله بلا كيف يجب على الرجل الايمـان به ويكل العلم فيه إلى الله . وسأل رجـل مالك بن أنس عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك رأسـه مليـاً ، وعلاه الرحضـاء ، ثم قال : الاستواء غـير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمـان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا ضالا . ثم أمر به فأخرج .

قال : روى عن سفيان الثوري ، والاوزاعي ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وعبد الله بن المبارك ، وغيرهم من علماء السنة فى هذه الآيات التى جاءت فى الصفات المتشابهة : أمروها كما جاءت بلا كيف .

وقال فى قوله (هل ينظرون إلا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) : الأولى فى هذه الآية وفيما شاكلها أن يؤمن الانسان بظاهرها ، ويكل علمها إلى الله ، ويعتقد ان الله منزه عن سمات الحدث . على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة .

قال الكلبي : هذا من المكتوم الذي لا يفسر .

(قلت) : وقد حكى عنه أنه قال في تفسير قوله (ثم استوى) : استقر . ففسر ذاك ، وجعل هذا من المكتوم الذي لا يفسر . لأن ذاك فيه وصفه بأنه فوق العرش ، وهذا فيه اتيانه فى ظلل من الغمام .

قال البغوي : وكان مكحول ، والزهرى ، والأوزاعى ، ومالك ، وعبد الله بن المبارك ، وسفيان الثوري ، والليث بن سعد ، وأحمد ، واسحاق ، يقولون فيه وفى أمثاله : أمروها كما جاءت بلا كيف . قال سفيان بن عيينة : كلما وصف الله به نفسه فى كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عنه ؛ ليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله .

وهذه الآية أغمض من آية الاستواء . ولهـذا كان أبو الفرج يميل إلى تأويل هذا وينكر قول من تأول الاستواء بالاستيلاء .

قال فى تفسـيره ، قال الخليل بن أحمد : « العرش » السرير ، وكل سـرير للملك يسمى « عرشاً » وقلمـا يجمـع العرش إلا فى الاضطرار .

(قلت) : وقد روى ابن أبى حاتم عن أبي روق ، عن الضحاك ، عن ابن عباس قال : يسمى « عرشاً » لارتفاعه . (قلت) : والاشتقاق يشهد لهذا ، كقوله (وما كانوا يعرشون) ، وقوله (معروشات وغير معروشات) ؛ وقول سعد : وهذا كافر بالعرش . ومقعـد الملك يكون أعلى من غيره . فهذا بالنسبة إلى غيره عال عليه ، وبالنسبة إلى ما فوقه هو دونه . وفى الصحيحين عن النبى صـلى الله عليـه وسـلم أنه قال : « إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس ، فانه أعلى الجنة ، واوسط الجنـة ، وسقفه عرش الرحمن » . فدل على أن العرش أعلى المخلوقات ، كما بسط فى مواضع أخر .

قال أبو الفرج : واعلم ان ذكر العرش مشهور عند العرب فى الجاهلية والاسلام . قال أمية بن أبى الصلت :

مجدوا الله ، فهو للمجد أهل ربنـا في السماء أمسى كبيراً

بالبناء الأعلى الذي سبق النا س، وسوى فوق السماء سريراً

شرجعا لا يناله بصر العيـ ن ، ترى دونه الملائك صورا

قلت : يريد أنه ذكره من العرب من لم يكن مسلماً — أخـذه عن اهل الكتاب . فان أمية ونحوه إنما أخذ هـذا عن أهل الكتاب ، وإلا فالمشركون لم يكونوا يعرفون هذا .

قال أبو الفرج ابن الجوزي ، وقال كعب : إن السموات في العرش كقنديل معلق بين السماء والأرض .

قال : وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا عـلى قراءة الآيـة . وقد شذ قوم فقالوا : العرش بمعنى الملك ، وهو عدول عن الحقيقة إلى التجوز مع مخالفـة الأثر . ألم يسمعوا قوله (وكان عرشه على الماء) أفتراه كان الملك على الماء ؟ .

قال ، وبعضهـم يقـول : استوى بمعـنى استـولى ، ويستـدل بقول الشاعر :

حتى استوى بشر على العراق من غـير سيف ودم مهراق

وقال الشاعر أيضاً :

قــد قلمـا استويا بفضلها جميـ ـعاً على عرش الملوك بغير زور

قال : وهو منكر عند اللغويين. قال ابن الاعرابي : إن العرب لا تعلم استوى بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم .

قال : وإنما يقال « استولى فلان على كذا » إذا كان بعيداً عنــه غير متمكن ثم تمكن منــه ، والله سبحانــه وتعالى لم يزل مستولياً على الأشياء .

والبيتان لا يعرف قائلها ، كذا قال ابن فارس اللغوي . ولو صحا لم [يكن] حجة فيهما لما بينا من استيلاء من لم يكن مستولياً ـــ نعوذ بالله من تعطيل الملحدة وتشبيه المجسمة ! .

قلت : فقد تأول قوله (ثم استوى إلى السماء) . وأنـكر تأويل (ثم استوى على العرش) .

وهو في لفظ « الاتيان » قد ذكر القولين . فقـال : قوله (أن يأتيهم الله فى ظلل) ، كان جماعة من السلف يمسكون عن مثل هذا . وقد ذكر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال : المراد به قدرته وأمره . قال : وقد بينه فى قوله (أو يأتى أمر ربك) .

(قلت) : هذا الذي ذكره القاضي وغيره أن حنبلا نقـله عن

أحمد في كتاب « المحنة » أنه قال ذلك فى المناظرة لهم يوم المحنة لما احتجوا عليه بقوله « تجيء البقرة وآل عمران » ، قالوا : والمجيء لا يكون إلا لمخلوق . فعارضهم أحمد بقوله (وجاء ربك) ، (أو يأتى ربك) ، وقال : المراد بقوله « تجيء البقرة وآل عمران » : ثوابهما . كما فى قوله (وجاء ربك) : أمره وقدرته .

وقد اختلف اصحاب أحمد فيما نقله حنبل . فانه لا ريب أنه خلاف النصوص المتواترة عن أحمد فى منعه من تأويل هذا ، وتأويل النزول والاستواء ، ونحو ذلك من الأفعال .

ولهم ثلاثة أقوال . قيل : إن هذا غلط من حنبل — انفرد به دون الذين ذكروا عنه المناظرة ، مثل صالح ، وعبد الله ، والمروذي ، وغيرهم . فانهم لم يذكروا هذا ، وحنبل ينفرد بروايات يغلطه فيها طائفة ، كالخلال وصاحبه . قال أبو إسحاق ابن شاقلا : هذا غلط من حنبل لا شك فيه .

وكذلك نقل عن مالك رواية أنه تأول « ينزل الى السماء الدنيا » أنه ينزل أمره . لكن هذا من رواية حبيب كاتبه وهو كذاب باتفاقهم . وقد رويت من وجه آخر لكن الاسناد مجهول .

والقول الثانى : قال طائفة من أصحاب أحمد : هذا قاله إلزاما للخصم

على مذهبه لأنهم فى يوم المحنة لما احتجوا عليه بقوله « تأتى البقرة وآل عمران » أجابهم بأن معناه: يأتى ثواب البقرة وآل عمران، كقوله (أن يأتيهم الله) أى أمره وقدرته، على تأويلهم، لا أنه يقول بذلك. فان مذهبه ترك التأويل.

والقول الثالث: أنهم جعلوا هذا رواية عن أحمد، وقد يختلف كلام الأئمة فى مسائل مثل هذه، لكن الصحيح المشهور عنه رد التأويل. وقد ذكر الروايتين ابن الزاغونى وغيره، وذكر أن ترك التأويل هي الرواية المشهورة المعمول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا.

ورواية التأويل فسر ذلك بالعمد والقصد، لم يفسره بالأمر والقدرة كما فسروا (ثم استوى الى السماء).

فعلى هذا فى تأويل ذلك — إذا قيل به — وجهان.

وابن الزاغونى، والقاضي أبو يعلى، ونحوهما، وإن كانوا يقولون بامرار المجيء والاتيان على ظاهره، فقولهم فى ذلك من جنس قول ابن كلاب، والأشعرى. فانه ايضاً يمنع تأويل النزول والاتيان والمجيء، ويجعله من الصفات الخبرية، ويقول: إن هذه الأفعال لا تستلزم الأجسام، بل يوصف بها غير الأجسام. وكلام ابن الزاغونى فى

هذا النـــوع وفي استـــواء الرب عـــلى العرش هو موافـــق لقول أبي الحسن نفسه .

هذا قولهم في الصفات الخبرية الواردة في هذه الافعال .

وأما علو الرب نفسه فوق العالم فعند ابن كلاب أنه معلوم بالعقل، كقول أكثر المثبتة، كما ذكر ذلك الخطابي ، وابن عبد البر ، وغيرهما. وهو قول ابن الزاغوني ، وهو آخر قولي القاضـي أبي يعـلى ، وكان القاضي أولا يقول بقول الاشعرى : انه من الصفات الخبرية. وهذا قول القاضي أبي بكر ، والبيهقي ، ونحوهما .

وأما ابو المعالي الجويني وأتباعه فهؤلاء خالفوا الأشعرى وقدماء أصحابه في الصفات الخبرية ، فلم يثبتوها . لكن منهم من نفاها فتأول الاستواء بالاستيلاء ، وهذا اول قولي أبي المعالي ؛ ومنهم من توقف في إثباتـها ونفيها ، كالرازى ، والآمدى . وآخر قولي ابي المعالي المنـع من تأويل الصفـات الخبريـة ، وذكر ان هـذا اجمـاع السلف ، وان التأويـل لو كان مسوغـاً أو محتـوما لكان اهتمامهـم بـه أعظـم من اهتمامهم بغيره .

فاستدل باجماعهم على أنه لا يجوز التأويل ، وجعل الوقف التام على

قــوله (وما يعــلم تأويـله إلا الله) . ذكر ذلك فى « النظاميــة فى الأركان الاسلامية » .

وهذه طريقة عامة المنتسبين الى السنـة ـــ يرون التأويـل مخالفاً لطريقة السلف . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وذكر لفظ « التأويل » وما فيه من الاجمال ، والـكلام على قوله (وما يعلم تأويله الا الله) ، وأن كلا القولين حق .

فمن قال : لا يعلم تأويله الا الله . فأراد به ما يؤول اليه الـكلام من الحقائــق الــتى لا يعلمهـا إلا الله . ومــن قال : ان الراسخــين فى العلـم يعلمون التأويــل . فالمراد بـه تفســير القرآن الذي بينـه الرسول والصحابة .

وانما الخلاف فى لفظ « التأويل » عـلى المعنى المرجوح ، وأنــه حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح دون الراجــح لدليـل يقترن بــه . فهذا اصطلاح متأخر ، وهو التأويل الذي انكره السلف والأئمة ـــ تأويلات أهل البدع .

وكذلك يقول أحمد فى « رده على الجهمية » : الذين تأولوا القرآن على غير تأويله . وقد تكلم أحمد على متشابه القرآن وفسره كله .

ومنه تفسير متفق عليه عند السلف ، ومنه ، سير مختلف فيه .

وقد ذكر الجد أبو عبد الله فى تفسيره من جنس ما ذكره البغوي ، لا من جنس ما ذكره ابن الجوزي ، فقال :

أما الاتيان المنسوب الى الله فلا يختلف قول أئمة السلف ، كمكحول والزهري . والاوزاعى ، وابن المبارك ، وسفيان الثوري ، والليث ابن سعد ، ومالك بن أنس ، والشافعي ، وأحمد ، وأتباعهم ، أنه يمر كما جاء . وكذلك ما شاكل ذلك مما جاء فى القرآن ، أو وردت به السنة ، كأحاديث النزول ، ونحوها . وهي طريقة السلامة ومنهج أهل السنة والجماعة — يؤمنون بظاهرها ويكلون علمها الى الله ويعتقدون ان الله منزه عن سمات الحدث . على ذلك مضت الأئمة خلفاً بعد سلف ، كما قال تعالى (وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) .

وقال ابن السائب في قوله (أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) : هذا من المكتوم الذي لا يفسر ، وذكر ما يشبه كلام الخطابى فى هذا .

فان قيل « كيف يقع الايمان بما لا يحيط من يدعى الايمان به علما بحقيقته ؟ » ، فالجواب : كما يصح الايمان بالله ،

وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والنار والجنة . ومعلوم أنا لا نحيط علما بكل شيء من ذلك على جهة التفصيل ، وإنما كلفنا الايمان بذلك فى الجملة . ألا ترى أنا لا نعرف عدة من الأنبياء وكثيراً من الملائكة ، ولا نحيط بصفاتهم ، ثم لا يقدح ذلك فى ايماننا بهم؟ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم فى صفة الجنة : يقول الله تعالى « أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » .

(قلت) : لا ريب أنه يجب الايمان بكل ما اخبر به الرسول وتصديقه فيما اخبر به ، وإن كان الشخص لم يفقه بالعربية ما قال ولا فهم من الكلام شيئاً ، فضلاً عن العرب . فلا يشترط فى الايمان المجمل العلم بمعنى كل ما اخبر به ؛ هذا لا ريب فيه .

١

فكل من اشتبه عليه آية من القرآن ولم يعرف معناها وجب عليه الايمان بها ، وأن يكل علمها الى الله فيقول « الله أعلم » . وهذا متفق عليه بين السلف والخلف . فما زال كثير من الصحابة يمر بآية ولفظ لا يفهمه فيؤمن به وإن لم يفهم معناه .

لكن هل يكون فى القرآن مالا يفهمه أحد من الناس . بل ولا الرسول ، عند من يجعل التأويل هو « معنى الآية » ويقول : إنه لا

يعلمه إلا الله ؟ فيلزم أن يكون في القرآن كلام لا يفهمه لا الرسول ، ولا أحد من الأمة ، بل ولا جبريل . هذا هو الذي يلزم على قول من يجعل معاني هذه الآيات لا يفهمه أحد من الناس .

وليس هذا بمنزلة ما ذكر في الملائكة ، والنبيين ، والجنة . فانا قد فهمنا الكلام الذي خوطبنا به ، وأنه يدل على أن هناك نعيماً لا نعلمه . وهذا خطاب مفهوم ، وفيه إخبارنا أن من المخلوقات ما لا نعلمه . وهذا حق ، كقوله (وما يعلم جنود ربك إلا هو) ، وقوله لما سألوه عن الروح (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) . فهذا فيه إخبارنا بأن لله مخلوقات لا نعلمها ، أو نعلم جنسهم ولا نعلم قدرهم ، أو نعلم بعض صفاتهم دون بعض .

وكل هذا حق ، لكن ليس فيه أن الخطاب المنزل الذي أمرنا بتدبره لا يفقه ولا يفهم معناه لا الرسول ولا المؤمنون . فهذا هو المنكر الذي أنكره العلماء . فان الله قال (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) ، وقال (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) وقال (أفلم يدبروا القول) ، وقال (حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً ، أولئك الذين طبع الله على قلوبهم) .

وفرق بين ما لم يخبر به أو أخبرنا ببعض صفاته دون بعض ــ فما

لم يخبر به لا يضرنا أن لا نعلمه — وبين ما أخبرنا به . وهو الكلام العربي الذي جعل هدى وشفاء للناس . وقال الحسن : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت وما عنى بها . فكيف يكون فى مثل هذا الكلام ما لا يفهمه أحد قط ؟ .

وفرق بين أن يقال « الرب هو الذي يأتي إتياناً يليق بجلاله » أو يقال « ما ندري ، هل هو الذي يأتي أو أمره » . فكثير من لا يجزم بأحدهما ، بل يقول : اسكت ، فالسكوت أسلم .

ولا ريب أنه من لم يعلم فالسكوت له أسلم ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت » . لكن هو يقول : إن الرسول وجميع الأمة كانوا كذلك — لا يدرون هل المراد به هذا أو هذا ، ولا الرسول كان يعرف ذلك . فقائل هذا مبطل متكلم بما لا علم له به . وكان يسعه أن يسكت عن هذا — لا يجزم بأن الرسول والأئمة كلهم جهال يجب عليهم السكوت كما يجب عليه .

ثم إن هذا خلاف الواقع . فأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وكلام السلف فى معنى هذه الآية ونظائرها كثير مشهور . لكن قال علي رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » . وقال ابن مسعود : « ما من

رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم ».

وإذا قال : بل كان [من] السلف من يجزم بأن المراد هو إتيانه نفسه ، فهذا جزم بأنهم عرفوا معناها وبطلان القول الآخر — لم يكونوا ساكتين حيارى . ولا ريب أن مقدوره ومأموره مما يأتي أيضاً ، ولكن هو يأتي كما أخبر عن نفسه إتياناً يليق بجلاله .

فاذا قيل : لا نعلم كيفية الاستواء ، كان هذا صحيحاً . وإذا كان الخطاب والكلام مما لا يفهم أحد معناه — لا الرسول ، ولا جبريل ، ولا المؤمنون — لم يكن مما يتدبر ويعقل . بل مثل هذا عبث ، والله منزه عن العبث .

ثم هذا يلزمهم فى الأحاديث ، مثل قوله : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء » . أفكان الرسول يقول هذا الحديث ونحوه وهو لا يفقه ما يقول ولا يفهم له معنى ؟ سبحان الله ! هذا بهتان عظيم ، وقدح فى الرسول ، وتسليط للملحدين . إذا قيل إن نفس الكلام الذي جاء به قد كان لا يفهم معناه قالوا : فغيره من العلوم العقلية أولى أن لا يفهم معناه .

والكلام إنما هو في صفات الرب ، فاذا قيل إن ما أنزل عليه من

صفات الرب لم يكن هو ولا غـيره يفهمه ، وهو كلام أمي عربي ينزل عليه ، قيل : فالمعاني المعقولة في الأمور الالهية أولى أن لايكون يفهمها. وحينئذ فهـذا الباب لم يكن موجوداً في رسالته ، ولا يؤخذ مـن جهته — لا من جهة السمع ، ولا مـن جهة العقل . قالت الملاحدة : فيؤخذ من طريق غيره .

فاذا قال لهم هؤلاء : هـذا غير ممكن لأحد ، منعوا ذلك وقالوا : إنما في القرآن أن ذلك الخطاب لا يعلم معناه إلا الله . لكن مـن أين لـكم أن الأمور الالهية لا تعلم بالأدلة العقلية التى يقصر عنها البيان بمجرد الخطاب والخبر ؟

والملاحدة يقولون : إن الرسل خاطبت بالتخييل ، وأهل الـكلام يقولون : بالتأويل ، وهؤلاء الظاهرية يقولون : بالتجهيل . وقـد بسط الـكلام على خطأ الطوائف الثلاث ، وبين أن الرسول قـد أتى بغاية العلم والبيان الذي لا يمكن أحداً من البشر أن يأتي بأكمل ممـا جاء به — صلى الله عليه وسلم تسليما . فاكمـل ما جاء به القرآن ، والنـاس متفاوتون فى فهم القرآن تفاوتاً عظيما .

وقـول ابن السائب : إن هذا مـن المكتوم الذي لا يفسر ، يقتضي أن له تفسيراً يعلمه العلماء ويكتمونه .

وهذا على وجهين . إما أن يريد أنه يكتم شيء ممـا بينه الرسول صلى الله عليه وسلم عن جميع الناس فهذا من الـكتمان المجرد الذي ذم الله عليه . وهذه حال أهـل الـكتاب . وعاب الذين يكتمون ما بينه للناس مـن البينات والهدى من بعد ما بينه للناس فى الكتاب . وقال (ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) .

وهذه حال أهل الـكتاب فى كتمان ما فى كتابهم من الألفاظ يتأولها بعضهم ، ويجعلها بعضهم متشابها . وهي دلائل عـلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وغـير ذلك . فان ألفاظ التوراة والانجيـل وسائر كتب الأنبياء ــ وهي بضع وعشرون كتابا عند أهل الـكتاب ــ لايمكنهم جحد ألفاظها ، لكـن يحرفونها بالتأويل البـاطل ، ويكتمون معـانيها الصحيحة عن عامتهم ، كما قال تعـالى (ومنهم أميون لايعلمون الـكتاب إلا أمانى) .

فمن جعل أهل القرآن كذلك ، وأحرم أن يكونوا فيـه أميين لا يعلمون الـكتاب إلا تلاوة ، فقـد أحرم بنظير ما ذم الله عليـه أهل الـكتاب .

وصبيغ بن عسل التميمي إنما ضربه عمر لأنه قصد باتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويـله . وهؤلاء الذين عابهـم الله فى كتابه لأنهم

جمعوا شيئين — سوء القصد ، والجهل . فهم لا يفهمون معناه ويريدون أن يضربوا كتاب الله بعضه ببعض ليوقعوا بذلك الشبهة والشك . وفي الصحيح عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم » .

فهذا فعل من يعارض النصوص بعضها ببعض يوقع الفتنة — وهي الشك والريب — في القلوب ، كما روى أنه خرج على القوم وهم يتجادلون في القدر ، هؤلاء يقولون : ألم يقل الله كذا ؟ ، وهؤلاء يقولون : ألم يقل الله كذا ؟ فكأنما فقيء في وجهه حب الرمان ، ثم قال : « أبهذا أمرتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ؟ أنظروا ما أمرتم به فافعلوه » .

فكل من اتبع المتشابه على هذا الوجه فهو مذموم . وهو حال من يريد أن يشكك الناس فيما علموه لكونه وإياهم لم يفهموا ماتوهموا أنه يعارضه . هذا أصل الفتنة ـ أن يترك المعلوم لغير معلوم ، كالسفسطة التي تورث شبها يقدح بها فيما علم وتيقن . فهذه حال من يفسد قلوب الناس وعقولهم بافساد ما فيها من العلم والعمل — أصل الهدى ، فاذا شككهم فيما علموه بقوا حيارى .

والرسول صلى الله عليه وسلم قد أتى بالآيات البينات الدالة على

صدقه ، والقرآن فيه الآيات المحكمات اللاتى هي أم الكتاب قد علم معناها وعلم أنها حق ، وبذلك يهتدي الخلق وينتفعون .

فمن اتبع المتشابه ابتغى الفتنة وابتغى تأويله — والأول قصدهم فيه فاسد ، والثانى ليسوا من أهله ، بل يتكلمون فى تأويله بما يفسد معناه إذ كانوا ليسوا من الراسخين فى العلم .

وإنما الراسخ فى العلم الذي رسخ في العلم بمعنى المحكم ، وصار ثابتا فيه لا يشك ولا يرتاب فيه بما يعارضه من المتشابه ، بل هو مؤمن به ، قد يعلمون تأويل المتشابه .

وأما من لم يرسخ فى ذلك بل إذا عارضه المتشابه شك فيه فهذا يجوز أن يراد بالمتشابه ما يناقض المحكم ، فلا يعلم معنى المتشابه ، إذ لم يرسخ في العلم بالمحكم . وهو يبتغي الفتنة فى هذا وهذا . فهذا يعاقب عقوبة تردعه ، كما فعل عمر بصبيغ .

وأما من قصده الهدى والحق فليس من هؤلاء . وقد كان عمر يسأل ويسأل عن معانى الآيات الدقيقة ، وقد سأل أصحابه عن قوله (إذا جاء نصر الله والفتح) ، فذكروا ظاهر لفظها . ولما فسرها ابن عباس بأنها إعلام النبي صلى الله عليه وسلم بقرب وفاته قال : ما أعلم منها إلا ما تعلم .

وهذا باطن الآية الموافق لظاهرها . فانه لما أمر بالاستغفار عند ظهور الدين ، والاستغفار يؤمر به عند ختام الأعمال ، وبظهور الدين حصل مقصود الرسالة ، علموا أنه إعلام بقرب الأجل مع أمور أخر ، وفوق كل ذي علم عليم .

والاستدلال على الشيء بملزوماته . والشيء قد يكون له لازم ، وللازمه لازم ، وهلم جرا . فمن الناس من يكون أفطن بمعرفة اللوازم من غيره يستدل بالملزوم على اللازم . ومن الناس من لا يتصور اللازم ، ولو تصوره لم يعرف الملزوم ، بل يقول : يجوز أن يلازم ، ويجوز أن لا يلازم ؛ ويحتمل ، ويحتمل . وتردد الاحتمال هو من عدم العلم ، وإلا فالواقع هو أحد أمرين . فحيث كان احتمال بلا ترجيح كان لعدم العلم بالواقع وخفاء دليله ، وغيره قد يعلم ذلك ويعلم دليله .

ومن ظن أن ما لا يعلمه هو لا يعلمه غيره كان من جهله . فلا ينفي عن الناس إلا ما علم انتفاؤه عنهم ، وفوق كل ذي علم عليم أعلم منه ، حتى ينتهي الأمر إلى الله تعالى . وهذا قد بسط في مواضع .

ثم انهم يقولون : المأثور عن السلف هو السكوت عن الخوض في

تأويل ذلك ، والمصير إلى الايمان بظاهره ، والوقوف عن تفسيره ، لأنا قد نهينا أن نقول فى كتاب الله برأينا ، ولم ينبهنا الله ورسوله على حقيقة معنى ذلك .

فيقال : أما كون الرجل يسكت عما لا يعلم فهذا مما يؤمر به كل أحد . لكن هذا الكلام يقتضى أنهم لم يعلموا معنى الآيـة وتفسيرها وتأويلها . وإذا كان لم يتبين لهم مضمونه عدم علمهم بذلك ، وهو كلام شاك لا يعلم ما أريد بالآية .

ثم إذا ذكر لهـم بعض التأويـلات كتأويل من يفسره باتيـان أمره وقدرته أبطلوا ذلك بأن هذا يسقط فائدة التخصيص . وهذا نفي للتأويل وابطال له .

فاذا قالوا مع ذلك (ولا يعلم تأويله إلا الله) أثبتوا تأويلا لا يعلمه الا الله وهم ينفون جنس التأويل .

ونقول ما الحامل على هذا التأويل البعيد ؟ وقد أمكن بدونه أن نثبت إتيانا ومجيئاً لا يعقل كما يليق به ، كما أثبتنا ذاتاً لها حقيقة لا تعقل وصفات من سمع وبصر وغير ذلك لا تعقل . ولأنه اذا جاز تأويل هـذا وأن نقدر مضمراً محذوفا من قدرة أو عذاب ونحو ذلك ، فما منعكم من تأويل قوله « ترون ربكم » كذلك ؟ .

وهذا كلام فى إبطال التأويل وحمل اللفظ على ما دل عليه ظاهره على ما يليق بجلال الله .

فاذا قيل مع هذا : إن له تأويلا لا يعلمه الا الله وأريد بالتأويل هذا الجنس كان تناقضاً . كيف ينفي جنس التأويل ويثبت له تأويل لا يعلمه الا الله .

فعلم أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله لا يناقض حمله على ما دل عليه اللفظ ، بل هو أمر آخر يحقق هذا ويوافقه لا يناقضه ويخالفه كما قال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول .

وإذا كان كذلك أمكن أن من العلماء من يعلم من معنى الآية ما يوافق القرآن لم يعلمه غيره ، ويكون ذلك من تفسيرها . وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم ، كمن يعلم أن المراد بالآية مجيء الله قطعاً لاشك فى ذلك لكثرة مادل عنده على ذلك . ويعلم مع ذلك أنه العلي الأعلى يأتى إتياناً تكون المخلوقات محيطة به وهو تحتها . فان هذا مناقض لكونه العلي الأعلى .

والجد الأعلى أبو عبد الله رحمه الله قد جرى فى تفسيره على ما ذكر من الطريقة . وهذه عادته وعادات غيره .

وذكر كلام ابن الزاغوني فقال ، قال الشيخ علي بن عبيد الله الزاغوني :

وقد اختلف كلام إمامنا أحمد فى هذا المجيء هل يحمل على ظاهره ، وهل يدخل التأويل ؟ على روايتين .

إحداها انه يحمل على ظاهره من مجيء ذاته . فعلى هذا يقول : لا يدخل التأويل ، إلا أنه لا يجب أن يحمل مجيئه بذاته إلا على ما يليق به . وقد ثبت أنه لا يحمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب فراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس فى حق المحدث الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن ، لأنها أكبر منه وأعظم يفتقر مجيئه اليها الى الانتقال عما قرب إلى ما بعد .

وذلك ممتنع في حق الباري تعالى ، لأنه لا شيء أعظم منه ، ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال ، لأن داعي ذلك وموجبه لا يوجد فى حقه . فاثبتنا المجيء صفة له ومنعنا ما يتوهم في حقه مايلزم فى حق المخلوقين لاختلافهما فى الحاجة إلى ذلك . ومثله قوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) .

ومثله الحديث المشهور الذي رواه عامة الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ينزل الله الى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث

الليل الآخر ، فيقول : من يدعوني فاستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » . فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى سماء الدنيا بالحديث ولا نتأول ما ذكروه ولا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى أسفل . بل نسلم للنقل كما ورد وندفع التشبيه لعدم موجبه ، ونمنع من التأويل لارتفاع نسبته .

قال : وهذه الرواية هي المشهورة والمعمول عليها عند عامة المشائخ من أصحابنا .

(قلت) : أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله ، فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل . فان الصفات والأفعال تتبع الذات المتصفة الفاعلة . فاذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها . ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته . ولا ريب أنه العلي الأعلى العظيم ، فهو أعلى من كل شيء ، وأعظم من كل شيء . فلا يكون نزوله وإتيانه بحيث تكون المخلوقات تحيط به أو تكون اعظم منه وأكبر هذا ممتنع .

وأما لفظ « الزوال » و « الانتقال » فهذا اللفظ مجمل ، ولهذا كان

اهل الحديث والسنة فيه على أقوال .

فعثمان بن سعيد الدارمي وغيره انكروا على الجهمية قولهم : إنه لا يتحرك ، وذكروا أثراً انه لا يزول ، وفسروا الزوال بالحركة . فبين عثمان بن سعيد أن ذلك الأثر إن كان صحيحاً لم يكن حجة لهم ، لأنه في تفسير قوله (الحي القيوم) ذكروا عن ثابت : دائم باق لا يزول عما يستحقه ، كما قال ابن إسحق . لا يزول عن مكانته .

(قلت) : والكلبي بنفسه الذي روى هذا الحديث هو يقول : (استوى على العرش) : استقر ، ويقول : (ثم استوى إلى السماء) : صعد الى السماء .

وأما « الانتقال » فابن حامد وطائفة يقولون : ينزل بحركة وانتقال . وآخرون من أهل السنة ، كالتميمي من أصحاب أحمد ، أنكروا هذا وقالوا : بل ينزل بلا حركة وانتقال . وطائفة ثالثة ، كابن بطة وغيره يقفون في هذا .

وقد ذكر الأقوال الثلاثة القاضي أبو يعلى فى كتاب « اختلاف الروايتين والوجهين ونفي اللفظ بمجمله » .

والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص ، فيثبت ما

اثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته ، وينفى ما نفاه الله ورسوله كما نفاه . وهو أن يثبت النزول ، والاتيان ، والمجيء ؛ وينفى المثل ، والسمى والكفؤ ، والند .

وبهذا يحتج البخاري وغيره على نفي المثل . يقال : ينزل نزولا ليس كمثله شيء ، نزل نزولا لا يماثل نزول المخلوقين — نزولا يختص به ، كما أنه فى ذلك وفى سائر ما وصف به نفسه ليس كمثله شيء فى ذلك . وهو منزه ان يكون نزوله كنزول المخلوقين ، وحركتهم ، وانتقالهم ، وزوالهم مطلقاً — لا نزول الآدميين ولا غيرهم .

فالمخلوق إذا نزل من علو الى سفل زال وصفه بالعلو وتبدل إلى وصفه بالسفول ، وصار غيره أعلى منه .

والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط ، بل هو العلي الأعلى ولا يزال هو العلي الأعلى مع أنه يقرب الى عباده ويدنو منهم ، وينزل الى حيث شاء ، ويأتي كما شاء . وهو فى ذلك العلي الأعلى ، الكبير المتعالى ، عليّ فى دنوه ، قريب فى علوه .

فهذا وان لم يتصف به غيره فلعجز المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا . كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

ولهـذا قيل لأبي سعيـد الخراز بم عرفت الله ؟ قال : « بالجمع بين النقيضين » . وأراد أنه يجتمع له ما يتناقض في حـق الخلق ، كما اجتمع له أنـه خالق كل شيء من أفعـال العباد وغيرهـا من الأعيان والأفعال ، مع ما فيها من الخبث . وأنه عدل ، حكيم ، رحيـم . وأنه يمكن من مكنه من عباده من المعاصى مع قدرته عـلى منعهم ، وهو في ذلك حكيم عادل . فانه أعلم الأعلمين ، وأحكم الحاكمين ، وخير الفاتحين . يعلم مابين أيديهم وما خلفهم .

فأن لا يحيطوا علما بما هو أعظم فى ذلك أولى وأحرى . وقد سألوا عن الروح فقيل لهـم (الروح مـن أمر ربى ، ومـا أوتيتـم من العلم إلا قليلا) . وفى الصحيحين أن الخضر قال لموسى لما نقر عصفور فى البحر : ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر .

فالذي ينفى عنه وينزه عنه إما أن يكون مناقضاً لما علم من صفاته الـكاملة فهذا ينفى عنه جنسه ، كما قال : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم) ، وقال (وتوكل على الحي الذي لا يموت) . فجنس السنة والنوم ، والموت ، ممتنع عليه ، لا يجوز أن يقال فى شيء من هذا « إنه يجوز عليه كما يليق بشأنه » ، لأن هذا الجنس يوجب نقصاً [فى] كماله .

وكذلك لا يجوز أن يقال : هو يكون فى السفل ، لا في العلو ، وهو سفول يليق بجلاله . فانه سبحانه العلي الأعلى لا يكون قط إلا عالياً ، والسفول نقص هو منزه عنه .

وقوله « وأنت الباطن فليس دونك شيء » لا يقتضي السفول إلا عند جاهل لا يعلم حقيقة العلو والسفول ، فيظن أن السموات وما فيها قد تكون تحت الأرض اما بالليل واما بالنهار . وهذا غلط ، كمن يظن أن مافى السماء من المشرق يكون تحت ما فيها مما فى المغرب . فهذا أيضاً غلط . بل السماء لا تكون قط الا عالية على الأرض وان كان الفلك مستديراً محيطاً بالأرض فهو العالي على الأرض علواً حقيقياً من كل جهة . وهذا مبسوط في مواضع .

والنوع الثانى : أنه منزه عن أن يماثله شيء من المخلوقات فى شيء من صفاته فالألفاظ التى جاء بها الكتاب والسنة فى الاثبات تثبت ، والتى جاءت بالنفي تنفى . والألفاظ المجملة كلفظ « الحركة » و « النزول » و « الانتقال » يجب أن يقال فيها : انه منزه عن مماثلة المخلوقين من كل وجه ، لا يماثل المخلوق — لا فى نزول ، ولا فى حركة ، ولا انتقال ولا زوال ، ولا غير ذلك .

وأما اثبات هذا الجنس ، كلفظ « النزول » ، أو نفيه

مطلقاً كلفظ « النوم » و « الموت » ، فقد يسلك كلاهما طائفة تنتسب الى السنة .

والمثبتة يقولون : نثبت حركة ، أو حركة وانتقالا ، أو حركة وزوالا ، تليق به ، كالنزول والاتيان اللائق به .

والنفاة يقولون : بل هذا الجنس يجب نفيه .

ثم منهم من ينفي جنس ذلك فى حقه بكل اعتبار ، ولا يجوز عليه أن يقوم به شيء من الأحوال المتجددة . وهذه طريقة الكلابية ومن اتبعهم ممن ينتسب الى السنة والحديث .

ومنهم من لا ينفي فى ذلك ما دل عليه النص ، ولا ينفى هذا الجنس مطلقاً بما ذكروه من أنه لا تقوم به الحوادث لما قد علم بالآيات والسنة والعقل أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأنه يحب عبده المؤمن اذا اتبع رسوله ، الى غير ذلك من المعانى التى دل عليها الكتاب والسنة . بل ينفي ما ناقض صفات كماله ، وينفي مماثلة مخلوق له . فهذان هما اللذان يجب نفيهما ، والله اعلم .

وكذلك اذا قال القائل : الله يجب تنزيهه عن سمات الحدث أو

علامات الحدث أو كل ما أوجب نقصاً وحدوثا فالرب منزه عنه ، فهذا كلام حق معلوم متفق عليه .

لكن الشأن فيما تقول النافية . إنه من سمات الحدث ، وآخرون ينازعونهم . لا سيما والكتاب والسنة تناقض قولهم ، قالت الجهمية : إن قيام الصفات به . أو قيام الصفات الاختيارية ، هو من سمات الحدث . وهذا باطل عند السلف وأئمة السنة ، بل وجمهور العقلاء . بل ما ذكروه يقتضي حدوث كل شيء . فانه ما من موجود إلا وله صفات تقوم به ، وتقوم به أحوال تحصل بالمشيئة والقدرة . فان كان هذا مستلزما للحدوث لزم حدوث كل شيء ، وأن لا يكون فى العالم شيء قديم . وهذا قد بسط فى مواضع أيضاً .

وسمات الحدث التى تستلزم الحدوث مثل افتقار الى الغير . فكل ما افتقر إلى غيره فانه محدث ، كائن بعد أن لم يكن . والرب منزه عن الحاجة إلى ما سواه بكل وجه . ومن ظن أنه محتاج إلى العرش ، أو حملة العرش ، فهو جاهل ضال . بل هو الغني بنفسه ، وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه . وهو الصمد الغنى عن كل شيء ، وكل ما سواه يصمد إليه محتاجا إليه ـ (يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو فى شأن)

ومن سمات الحدث النقائص ، كالجهل ، والعمى ، والصمم ، والبكم فان كل ما كان كذلك لم يكن إلا محدثاً ، لأن القـديم الأزلي منزه عن ذلك ، لأن القديم الأزلي متصف بنقيض هذه الصفات ، وصفات الـكمال لازمـة له . والـلازم يمتنع زواله إلا بزوال الملزوم . والذات قديمة أزلية ، واجبة بنفسها ، غنية عما سواها ، يستحيل عليها العـدم والفناء بوجه من الوجوه . فيستحيل عدم لوازمها ، فيستحيل اتصافها بنقيض تلك اللوازم . فلا يوصف بنقيضها إلا المحدث ، فهي من سمات الحدث المستلزمة لحدوث ما اتصف بها .

وهذا يدخل فى قول القـائل « كل ما استلزم حدوثاً أو نقصـاً فالرب منزه عنـه » . والنقص المناقض لصفـات كماله مستلزم لحدوث المتصف به ، والحدوث مستلزم للنقص اللازم للمخلوق . فان كل مخلوق فهو يفتقر إلى غيره ، كائن بعـد أن لم يـكن لا يعلم إلا ما علم ، ولا يقدر إلا ما اقدر ، وهو محاط به مقدور عليه .

فهذه النقائص اللازمة لـكل مخلوق هي ملزومة للحدوث ، حيث كان حدوث كانت . والحدوث أيضـاً ملزوم لها ، فحيث كان محـدث كانت هذه النقائص .

فقولنا « ما استلزم نقصـاً أو حدوثاً فالرب منزه عنـه » حق .

والحدوث والنقص اللازم للمخلوق متلازمان . والرب منزه عن كل منهما من جهتين — من جهة امتناعه فى نفسه ، ومن جهة أنه مستلزم للآخر ، وهو ممتنع فى نفسه. فكل منهما دليل ومدلول عليه باعتبارين — على أن الرب منزه عنه ، وعن مدلوله الذي هو لازمه .

والحاجة إلى الغير والفقر إليه مما يستلزم الحدوث والنقص اللازم للمخلوق . وقولي « اللازم » ليعم جميع المخلوقين وإلا فمن النقائص ما يتصف بها بعض المخلوقين دون بعض . فتلك ليست لازمة لكل مخلوق .

والرب منزه عنها أيضاً ، لكن إذا نزه عن النقص اللازم لكل مخلوق فعن ما يختص به بعض المخلوقين أولى وأحرى . فانه إذا كان مخلوق ينزه عن نقص فالخالق أولى بتنزيهه عنه . وهذه طريقة « الأولى » كما دل عليها القرآن في غير موضع .

وقد ذكرنا فى جواب « المسائل التدمرية » الملقب بـ « تحقيق الاثبات للاسماء والصفات وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع » أنه لا يجوز الاكتفاء فيما ينزه الرب عنه على عدم ورود السمع والخبر به فيقال : كل ما ورد به الخبر أثبتناه ، وما لم يرد به لم نثبته بل ننفيه . وتكون عمدتنا فى النفي على عدم الخبر .

بل هذا غلط لوجهين :

أحـدهما : أن عدم الخـبر هو عـدم دليل معـين ، والدليل لا ينعكس ، فلا يلزم إذا لم يخبر هو بالشيء أن يكون منتفياً فى نفس الأمر . ولله أسماء سمى بها نفسه واستأثر بها فى علم الغيب عنده . فـكما لا يجوز الاثبات إلا بدليل لا يجوز النفي إلا بدليل . ولكن إذا لم يرد به الخبر ولم يعلم ثبوته يسكت عنه فلا يتكلم فى الله بلا علم .

الثانى : أن أشياء لم يرد الخبر بتنزيهه عنهـا ولا بأنه منزه عنها لكن دل الخبر على اتصافه بنقائضها فعلم انتفاؤها . فالأصل أنه منزه عن كل ما يناقض صفات كماله وهذا مما دل عليه السمع والعقل .

وما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيناه ، وإلا سكتنا عنه . فلا نثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم .

ونفي الشيء من الصفات وغيرها كنفي دليله طريقة طائفة من أهل النظر والخبر . وهي غلط إلا إذا كان الدليل لازمـاً له . فاذا عـدم اللازم عدم الملزوم .

وأما جنس الدليل فيجب فيـه الطرد ، لا العكس . فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه ، ولا ينعكس .

فالاقسام ثلاثة . ما علم ثبوته اثبت ، وما علم انتفاؤه نفي ، وما لم يعلم نفيه ولا إثباته سكت عنه . هـذا هو الواجب . والسكوت عن الشيء غير الجزم بنفيه أو ثبوته .

ومن لم يثبت ما أثبته إلا بالألفاظ الشرعية التي أثبتها ، واذا تكلم بغيرها استفسر واستفصل ، فان وافق المعنى الذي أثبته الشرع أثبته باللفظ الشرعي ، فقد اعتصم بالشرع لفظاً ومعنى . وهـذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقى .

لكن ينبغي أن تعرف الأدلة الشرعية إسناداً ومتناً . فالقرآن معلوم ثبوت ألفاظه ، فينبغي أن يعرف وجوه دلالته . والسنة ينبغي معرفـة ما ثبت منها وما علم أنه كذب .

فان طائفة ممن انتسب إلى السنة ، وعظم السنة والشرع ، وظنوا أنهم اعتصموا في هذا الباب بالكتاب والسنة ، جمعوا أحاديث وردت في الصفـات ، منها ما هـو كذب معلوم أنـه كذب ، ومنهـا ما هو إلى الكذب أقرب ، ومنها ما هو إلى الصحة أقرب ، ومنها متردد . وجعلوا تلك الأحاديث عقائد ، وصنفوا مصنفات . ومنهم من يكفر من يخالف ما دلت عليه تلك الأحاديث .

وبازاء هؤلاء المـكذبين بجنس الحديث . ومن يقـول عن أخبـار

الصحيحين وغيرها : هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم .

وأبلغ من هؤلاء من يقول : دلالة القرآن لفظية سمعية ، والدلالة السمعية اللفظية لا تفيد اليقين . ويجعلون العمدة على ما يدعونه من العقليات ، وهي باطلة فاسدة ، منها ما يعلم بطلانه وكذبه .

وهؤلاء أيضاً قد يكفرون من خالف ذلك ، كما فعل أولئك . وكلا الطريقين باطل ولو لم يكفر مخالفه . فاذا كفر مخالفه صار من أهل البدع الذين يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم فيها ، كما فعلت الخوارج وغيرهم .

وقد بسط في غير هذا الموضع أن الأدلة التي توجب العلم لا تناقض قط . ولا يناقض الدليل العقلي الذي يفيد العلم للدليل السمعي الذي يفيد العلم قط ، كما قد بينا ذلك في كتاب « درء تعارض العقل والنقل » .

وهذه الأحاديث قد ذكر بعضها القاضي أبو يعلى فى كتاب « إبطال التأويل » ، مثل ما ذكر فى حديث المعراج حديثاً طويلا عن أبى عبيدة « أن محمداً رأى ربه » .

وطائفة ممن يقول بأنه رأى ربه بعينه يكفرون من خالفهم لما

ظنوا أنه قد جاء في ذلك أحاديث صحيحة ، كما فعل أبو الحسن علي ابن شكر ، فانه سريع إلى تكفير من يخالفه فيما يدعيه من السنة ، وقد يكون مخطئاً فيه ، إما لاحتجاجه بأحاديث ضعيفة ، أو بأحاديث صحيحة لكن لا تدل على مقصوده . وما أصاب فيه من السنة لا يجوز تكفير كل من خالف فيه . فليس كل مخطيء كافراً لا سيما في المسائل الدقيقة التي كثر فيها نزاع الأمة ، كما قد بسط هذا في مواضع .

وكذلك أبو علي الأهوازي له مصنف في الصفات قد جمع فيه الغث والسمين .

وكذلك ما يجمعه عبد الرحمن بن منده مع أنه من أكثر الناس حديثاً ، لكن يروى شيئاً كثيراً من الأحاديث الضعيفة ، ولا يميز بين الصحيح والضعيف . وربما جمع باباً وكل أحاديثه ضعيفة ، كأحاديث أكل الطين وغيرها . وهو يروى عن أبي علي الأهوازي .

وقد وقع ما رواه من الغرائب الموضوعة الى حسن بن عدي فبنى على ذلك عقائد باطلة ، وادعى أن الله يرى في الدنيا عياناً . ثم الذين يقولون بهذا من أتباعه يكفرون من خالفهم . وهذا كما تقدم من فعل أهل البدع ، كما فعلت الخوارج .

ومن ذلك حديث عبد الله بن خليفة المشهور الذي يروى عن عمر

عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وقد رواه أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في « مختاره » .

وطائفة من أهل الحديث ترده لاضطرابه ، كما فعل ذلك أبو بكر الاسماعيلي ، وابن الجوزي ، وغيرهم . لكن أكثر أهل السنة قبلوه .

وفيه قال : « إن عرشه أو كرسيه وسع السموات والأرض ، وإنه يجلس عليه فما يفضل منه قدر أربعة أصابع — أو فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع — وإنه ليئط به أطيط الرحل الجديد براكبه » .

ولفظ « الأطيط » قد جاء في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود في السنن . وابن عساكر عمل فيه جزءاً ، وجعل عمدة الطعن في ابن إسحاق . والحديث قد رواه علماء السنة كأحمد ، وأبي داود ، وغيرهما ، وليس فيه إلا ما له شاهد من رواية أخرى . ولفظ « الاطيط » قد جاء في غيره .

وحديث ابن خليفة رواه الامام أحمد وغيره مختصراً ، وذكر أنه حدث به وكيع .

لكن كثير ممن رواه رووه بقوله « انه ما يفضل منه الا أربع أصابع ، فجعل العرش يفضل منه أربع أصابع . واعتقد القاضي وابن

الزاغونى ، ونحوهما ، صحة هذا اللفظ ، فأمروه وتكلموا على معناه بأن ذلك القدر لا يحصل عليه الاستواء . وذكر عن ابن العايذ أنه قال : هو موضع جلوس محمد صلى الله عليه وسلم .

والحديث قد رواه ابن جرير الطبري فى تفسيره وغيره ، ولفظه : « وإنه ليجلس عليه ، فما يفضل منه قدر أربع أصابع » بالنفي .

فلو لم يكن في الحديث إلا اختلاف الروايتين — هذه تنفى ما أثبتت هذه . ولا يمكن مع ذلك الجزم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الاثبات ، وأنه يفضل من العرش أربع أصابع لا يستوى عليها الرب . وهذا معنى غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات . بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب وأكبر . وهذا باطل ، مخالف للكتاب والسنة ، والعقل .

ويقتضي أيضاً أنه إنما عرف عظمة الرب بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه . فما عظم الرب إلا بالمقايسة بمخلوق ، وهو أعظم من الرب . وهذا معنى فاسد ، مخالف لما علم من الكتاب والسنة والعقل .

فان طريقة القرآن فى ذلك أن يبين عظمة الرب ، فانه أعظم من كل ما يعلم عظمته . فيذكر عظمة المخلوقات ويبين أن الرب أعظم منها .

كما في الحديث الآخر الذي فى سنن أبي داود ، والترمذي ، وغيرهما ـــ حديث الأطيط ـــ لما قال الأعرابى : إنا نستشفع بالله عليك ، ونستشفع بك على الله تعالى ، فسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، ثم قال : « ويحك ! أتدري ما تقول ؟ أتدري ما الله ؟ شان الله أعظم من ذلك . إن عرشه على سمواته هكذا » ـــ وقال بيده مثل القبة ـــ « وإنه ليئط به أطيط الرحل الجديد براكبه » .

فبين عظمة العرش ، وأنه فوق السموات مثل القبة . ثم بين تصاغره لعظمة الله ، وأنه يئط به أطيط الرحل الجديد براكبه . فهذا فيه تعظيم العرش ، وفيه أن الرب أعظم من ذلك . كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « أتعجبون من غيرة سعد ؟ لأنا أغير منه ، والله أغير مني » . وقال : « لا أحد أغير من الله . من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » ومثل هذا كثير .

وهذا وغيره يدل على أن الصواب فى روايته النفي ، وأنه ذكر عظمة العرش ، وأنه مع هذه العظمة فالرب مستو عليه كله لا يفضل منه قدر أربعة أصابع . وهذه غاية ما يقدر به في المساحة من أعضاء الانسان ، كما يقدر فى الميزان قدره فيقال : ما فى السماء قدر كف سحاباً . فان الناس يقدرون الممسوح بالباع والذراع ، وأصغر ما عندهم

الكف . فاذا أرادوا نفي القليل والكثير قدروا به ، فقالوا : ما في السماء قدر كف سحاباً ، كما يقولون في النفي العام (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ، و (لا يملكون من قطمير) ، ونحو ذلك .

فبين الرسول أنه لا يفضل من العرش شيء ، ولا هذا القدر اليسير الذي هو أيسر ما يقدر به ، وهو أربع أصابع . وهذا معنى صحيح موافق للغة العرب ، وموافق لما دل عليه الكتاب والسنة ، موافق لطريقة بيان الرسول ، له شواهد . فهو الذي يجزم بأنه في الحديث .

ومن قال « ما يفضل إلا مقدار أربع أصابع » فما فهموا هذا المعنى ، فظنوا أنه استثنى ، فاستثنوا ، فغلطوا . وإنما هو توكيد للنفي وتحقيق للنفي العام . وإلا فأي حكمة في كون العرش يبقى منه قدر أربع أصابع خالية ، وتلك الأصابع أصابع من الناس ، والمفهوم من هذا أصابع الانسان . فما بال هذا القدر اليسير لم يستو الرب عليه ؟

والعرش صغير في عظمة الله تعالى . وقد جاء حديث رواه ابن أبي حاتم في قوله (لا تدركه الأبصار) لمعناه شواهد تدل على هذا . فينبغي أنا نعتبر الحديث ، فنطابق بين الكتاب والسنة . فهذا هذا والله أعلم .

قال حدثنا أبو زرعة ، ثنا منجاب بن الحارث ، أنبأ بشر بن عمارة ، عن أبي روق ، عن عطية العوفى ، عن أبي سعيد الخدري ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) ، قال : « لو أن الجن والانس والشياطين والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صفوا صفاً واحداً ما أحاطوا بالله أبداً » .

وهذا له شواهد ، مثل ما في الصحاح فى تفسير قوله تعالى (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ، قال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة فى يد أحدكم .

ومعلوم أن العرش لا يبلغ هذا ، فان له حملة وله حول . قال تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله) .

وهذا قد بسط فى موضع آخر فى « مسألة الاحاطة » وغيرها ، والله أعلم .

فصـــــل

فالرسول صلى الله عليه وسلم بين الأصول الموصلة إلى الحق

أحسن بيان ، وبين الآيات الدالة على الخالق سبحانه ، وأسمائه الحسنى ، وصفاته العليا ، ووحدانيته ، على أحسن وجه ، كما قد بسط فى مواضع .

وأما أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ونحوهم فهم لم يثبتوا الحق ، بل أصلوا أصولا تناقض الحق . فلم يكفهم أنهم لم يهتدوا ولم يدلوا على الحق حتى أصلوا أصولا تناقض الحق ، ورأوا أنها تناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقدموها على ما جاء به الرسول .

ثم تارة يقولون : الرسول جاء بالتخييل ، وتارة يقولون : جاء بالتأويل ، وتارة يقولون : جاء بالتجهيل .

فالفلاسفة ومن وافقهم أحياناً يقولون : خاطب الجمهور بالتخييل — لم يقصد إخبارهم بالأمر على ما هو عليه ، بل أخبرهم بخلاف ما الأمر عليه ليتخيلوا ما ينفعهم . وهذا قول من يعرف بأنه كان يعرف الحق ، كابن سينا وأمثاله ، ويقولون : الذى فعله من التخييل غاية ما يمكن .

ومنهم من يقول : لم يعرف الحق ، بل تخيل وخيل ، كما يقوله الفارابى وأمثاله . ويجعلون الفيلسوف أفضل من النبى ، ويجعلون النبوة من جنس المنامات .

وأما أكثر المتكلمين فيقولون : بل لم يقصد أن يخبر إلا بالحق ، لكن بعبارات لا تدل وحدها عليه ، بل تحتاج الى التأويل ليبعث الهمم على معرفته بالنظر والعقل ، ويبعثها على تأويل كلامه ليعظم أجرها .

والملاحدة يسلكون مسلك التأويل ويفتحون باب القرمطة . وهؤلاء يجوزون التأويل مع الخاصة .

وأما أهل التخييل فيقولون : الخاصة قد عرفوا أن مراده التخييل للعامة ، فالتأويل ممتنع .

والفريقان يسلكون مسلك إلجام العوام عن التأويل ، لكن أولئك يقولون : لها تأويل يفهمه الخاصة .

وهي طريقة الغزالي فى « الالجام » . استقبح أن يقال : كذبوا للمصلحة . وهو أيضاً لا يرى تأويل الأعمال كالقرامطة ، بل تأويل الخبر عن الملائكة وعن اليوم الآخر . وكذلك طائفة من الفلاسفة ترى التأويل فى ذلك . وهذا مخالف لطريقة أهل التخييل .

وقد ذكر الغزالي هذا عنهم فى « الاحياء » لما ذكر إسرافهم فى التأويل ، وذكره فى مواضع ، كما حكى كلامه فى « السبعينية » وغيرها .

والقسم الثالث الذين يقولون : هذا لا يعلم معناه إلا الله ، أو له تأويل يخالف ظاهره لا يعلمه إلا الله . فهؤلاء يجعلون الرسول وغيره غير عالمين بما أنزل الله . فلا يسوغون التأويل ، لأن العلم بالمراد عندهم ممتنع . ولا يستجيزون القول بطريقة التخييل لما فيها من التصريح بكذب الرسول . بل يقولون : خوطبوا بما لا يفهمونه ليثابوا على تلاوته والايمان بألفاظه وإن لم يفهموا معناه . يجعلون ذلك تعبداً محضاً على رأي المجبرة الذين يجوزون التعبد بما لا نفع فيه للعامل ، بل يؤجر عليه .

والكلام على هؤلاء وفساد قولهم مذكور فى مواضع . والمقصود هنا أن الذي دعاهم إلى ذلك ظنهم أن المعقول يناقض ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو ظاهر ما أخبر به الرسول . وقد بسط الكلام على رد هذا فى مواضع ، وبين أن العقل لا يناقض السمع ، وأن ما ناقضه فهو فاسد . وبين بعد هذا أن العقل موافق لما جاء به الرسول ، شاهد له ، ومصدق له .

لا يقال : إنه غير معارض فقط ، بل هو موافق مصدق ، فأولئك كانوا يقولون : هو مكذب مناقض . بين أولا أنه لا يكذب ولا يناقض ، ثم بين ثانياً أنه مصدق موافق .

وأما هؤلاء فيبين أن كلامهم الذي يعارضون به الرسول باطل
تعارض فيه . ولا يكفي كونه باطلا لا يعارض ، بل هو أيضاً مخالف
ريح العقل . فهم كانوا يدعون أن العقل يناقض النقل .

فيبين أربع مقامات : أن العقل لا يناقضه . ثم يبين أن العقل
افقه . ويبين أن عقلياتهم التى عارضوا بها النقل باطلة . ويبين أيضاً
، العقل الصريح يخالفهم .

ثم لا يكفي أن العقل يبطل ما عارضوا به الرسول ، بل يبين أن
جعلوه دليلا على إثبات الصانع إنما يدل على نفيه . فهم أقاموا حجة
ستلزم نفي الصانع ، وإن كانوا يظنون أنهم يثبتون بها الصانع .

والمقصود هنا أن كلامهم الذي زعموا أنهم أثبتوا به الصانع إنما
ل على نفي الصانع وتعطيله . فلا يكفي فيه أنه باطل لم يدل على الحق ؛
، دل على الباطل الذي يعلمون هم وسائر العقلاء أنه باطل .

ولهذا كان يقال في أصولهم « ترتيب الأصول فى تكذيب الرسول »
يقال أيضاً هي « ترتيب الأصول فى مخالفة الرسول والمعقول » . جعلوها
سولا للعلم بالخالق ، وهي أصول تناقض العلم به . فلا يتم العلم بالخالق
لا مع اعتقاد نقيضها . وفرق بين الأصل والدليل المستلزم للعلم بالرب
بين المناقض المعارض للعلم بالرب .

فالمتفلسفة يقولون إنهم أثبتوا واجب الوجود . وهم لم يثبتوه ، بل كلامهم يقتضي أنه ممتنع الوجود . والجهمية والمعتزلة ونحوهم يقولون إنهم أثبتوا القديم المحدث للحوادث ، وهم لم يثبتوه ، بل كلامهم يقتضي أنه ما ثم قديم أصلا . وكذلك الأشعرية والكرامية وغيرهم ممن يقول إنه أثبت العلم بالخالق ، فهم لم يثبتوه ، لكن كلامهم يقتضي أنه ما ثم خالق.

وهذه الأسماء الثلاثة هي التى يظهرها هؤلاء — واجب الوجود ، والقديم ، والصانع أو الخالق ونحو ذلك .

ثم إنه من المعلوم بضرورة العقل أنه لا بد فى الوجود من موجود واجب بنفسه قديم أزلي محدث للحوادث . فاذا كان هذا معلوماً بالفطرة والضرورة والبراهين اليقينية ، وكانت أصولهم التى عارضوا بها الرسول تناقض هذا ، دل على فسادها جملة وتفصيلا .

وقد ذكرنا في مواضع أن الاقرار بالصانع فطري ضروري مع كثرة دلائله وبراهينه .

ونقول هنا : لا ريب أنا نشهد الحوادث كحدوث السحاب ، والمطر والزرع ، والشجر ، والشمس ، وحدوث الانسان وغيره من الحيوان ،

وحدوث الليل والنهار ، وغير ذلك . ومعلوم بضرورة العقل أن المحدث لا بد له من محدث ، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث ، وللمحدث محدث ، الى غير غاية . وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل ، والفاعلية ، وهو ممتنع باتفاق العقلاء ، كما قد بسط في مواضع وذكر ما أورد عليه من الاشكالات . حتى ذكر كلام الآمدي ، والأبهري مع كلام الرازي ، وغيرهم .

مع أن هـذا بديهي ضروري في العقول ، وتلك الخواطر مـن وسوسة الشيطان . ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد إذا خطر له ذلك أن يستعيذ بالله منه ، وينتهي عنـه . فقال : « يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ فيقول : الله . فيقول: فمن خلق الله ؟ فاذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته » .

ومعلوم أن المحـدث الواحد لا يحدث إلا بمحـدث . فاذا كثرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المحدث أولى . وكلهـا محدثات ، فكلها محتاجة إلى محـدث . وذلك لا يزول إلا بمحدث لا يحتـاج الى غيره ، بل هو قديم أزلي بنفسه سبحانه وتعالى .

وإذا قيل : إن الموجود إما قديم وإما محدث ، والمحدث لا بد له من قديم ، فيلزم وجود القديم عـلى التقديرين ، كان برهاناً صحيحاً .

وكذلك إذا قيل : إما ممكن وإما واجب ، وبين الممكن بأنه المحدث . كان من هذا الجنس .

وأما إذا فسر الممكن بما يتناول القديم ، كما فعل ابن سينا وأتباعه كالرازي ، كان هذا باطلا . فانه على هذا التقدير لا يمكن إثبات الممكن المفتقر إلى الواجب ابتداء ، والدليل لا يتم إلا باثبات هذا ابتداء . وإنما يمكن ذلك في أن المحدث لا بد له من محدث . فان هذا تشهد أفراده وتعلم بالعقل كلياته .

وأما إثبات قديم أزلي ممكن فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه . وابن سينا وأتباعه وافقوا على امتناعه ، كما ذكروه في المنطق تبعاً لسلفهم ؛ لكن تناقضوا أولا . فسلفهم وهم يقولون : الممكن العامي والخاصي الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثاً ، لا يكون ضروريا ، وكل ما كان قديماً أزليا فهو ضروري عندهم .

وكذلك إذا قيل : الموجود إما أن يكون مخلوقا وإما أن لا يكون مخلوقا ، والمخلوق لا بد له من موجود غير مخلوق ، فثبت وجود الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين .

وكذلك إذا قيل : الموجود إما غني عن غيره وإما فقير الى غيره ، والفقير المحتاج الى غيره لا تزول حاجته وفقره الا بغنى عن غيره ،

فيلزم وجود الغنى عن غيره على التقديرين .

وكذلك اذا قيل : الحي اما حي بنفسه واما حي حياته من غيره . وما كانت حياته من غيره فذلك الغير اولى بالحياة ، فيكون حيا بنفسه، فثبت وجود الحي بنفسه على التقديرين .

وكذلك اذا قيل : العالم اما عالم بنفسه واما عالم علمه غيره ، ومن علم غيره فهو اولى ان يكون عالما ، واذا لم يتعلم من غيره كان عالما بنفسه ، فثبت وجود العالم بنفسه على التقديرين الحاصرين ، فانه لا يمكن سوى هذين التقديرين والقسمين .

فاذا كان لا يمكن الا احدهما ، وعلى كل تقدير العالم بنفسه موجود والحي بنفسه موجود ، والغني بنفسه موجود ، والقديم الواجب بنفسه موجود ، لزم وجوده فى نفس الأمر وامتناع عدمه فى نفس الأمر . وهو المطلوب .

وكذلك اذا قيل : القادر اما قادر بنفسه واما قادر قدره غيره ، ومن اقدر غيره فهو اولى ان يكون قادراً . واذا لم تكن قدرته من غيره كانت قدرته من لوازم نفسه ، فثبت وجود القادر بنفسه الذي قدرته من لوازم نفسه ، وعلمه من لوازم نفسه ، وحياته من لوازم نفسه ، على كل تقدير .

وكذلك الحكيم اما ان يكون حكيما بنفسه واما ان تكون حكمته من غيره . ومن جعل غيره حكيما فهو اولى ان يكون حكيما ، فيلزم وجود الحكيم بنفسه على التقديرين .

وكذلك اذا قيل : الرحيم اما ان تكون رحمته من نفسه واما ان يكون غيره جعله رحيما . ومن جعل غيره رحيما [فـ] ـهو اولى ان يكون رحيما وتكون رحمته من لوازم نفسه ، فثبت وجود الرحيم بنفسه الذي رحمته من لوازم نفسه على التقديرين .

وكذلك إذا قيل : الكريم المحسن إما أن يكون كرمه وإحسانه من نفسه وإما أن يكون من غيره . ومن جعل غيره كريماً محسناً فهو أولى أن يكون كريماً محسناً وذلك من لوازم نفسه . وفى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى امرأة من السبى إذا رأت طفلا أرضعته رحمة له ، فقال : « أترون هذه طارحة ولدها فى النار ؟ » قالوا : لا ، يارسول الله ! فقال : « لله أرحم بعباده من هذه بولدها » .

فبين أن الله أرحم بعباده من أرحم الوالدات بولدها . فانه من جعلها رحيمة أرحم منها .

وهذا مما يدل عليه قوله (وربك الأكرم) ، وقولنا « الله أكبر »

فانه سبحانه أرحم الراحمين . وخير الغافرين ، وخير الفاتحين ، وخير الناصرين ، وأحسن الخالقين ، وهو نعم الوكيل ، ونعم المولى ، ونعم النصير .

وهذا يقتضي حمداً مطلقا على ذلك ، وأنه كافي من توكل عليه ، وأنه يتولى عبده تولياً حسناً ، وينصره نصراً عزيزاً . وذلك يقتضي أنه أفضل وأكمل من كل ما سواه ، كما يدل على ذلك قولنا « الله أكبر » .

وكذلك إذا قيل : المتكلم السميع البصير إما أن يكون متكلماً سميعاً بصيراً بنفسه وإما أن يكون غيره جعله سميعاً بصيراً متكلماً . ومن جعل غيره متكلماً سميعاً بصيراً فهو أولى أن يكون متكلماً سميعاً بصيراً وإلا كان المفعول أكمل من الفاعل ، فان هذه صفات كمال .

وكذلك يقال : العادل إما أن يكون عادلا بنفسه ، والصادق إما أن يكون صادقا بنفسه ، وإما أن يكون غيره جعله صادقا عادلا . ومن جعل غيره صادقاً عادلا فهو أولى أن يكون صادقاً عادلا .

فهذه كلها طرق صحيحة بينة .

فان قيل : يعارض هذا بأن يقال : من جعل غيره ظالماً او كاذباً فهو أيضاً ظالم كاذب ، وأهل السنة يقولون إنه جعل غيره كذلك ،

وليس هو كذلك — سبحانه ، قيل : هذا باطل من وجهين .

أحدهما : أنه ليس كل من جعل غيره على صفة — أي صفة كانت — كان متصفاً بها ، بل من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله .

وأما صفات النقص فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصا أن يكون هو ناقصاً . فالقادر يقدر أن يعجز غيره ولا يكون عاجزاً . والحي يمكنه أن يقتل غيره ويميته ولا يكون ميتاً . والعالم يمكنه أن يجهل غيره ولا يكون جاهلا . والسميع والبصير والناطق يمكنه أن يعمى غيره ، ويصمه ، ويخرسه ، ولا يكون هو كذلك .

فلا يلزم حينئذ أن من جعل غيره ظالماً وكاذباً أن يكون كاذباً وظالماً ، لأن هذه صفة نقص .

فإن قيل : الكاذب والظالم قد يلزم غيره بالصدق والعدل أحياناً ، قيل : هو لم يجعله صادقا وعالما وإنما أمره بذلك ، وهو فعل ذلك بنفسه . ولم نقل : كل من أمر غيره بشيء كان متصفاً بما أمر به غيره .

الثاني : أن الظلم أمر نسبي إضافي ، فمن أمر غيره أن يقتل شخصاً

فقتله هذا القاتل من غير جرم يعلمه كان ظالما ، وإن كان ذلك الآمر إنما أمره به لكونه قد قتل أباه والمأمور لم يفعله لذلك . فلو فعله بطريق النيابة لم يكن ظالماً . فان كان له معه غرض فقتله ظلماً ، ولكن الآمر كان مستحقاً لقتله .

وكذلك من أمر غيره بما هو كذب من المأمور ، كأمر يوسف للمؤذن أن يقول (أيتها العير إنكم لسارقون) يوسف عليه السلام قصد : إنكم لسارقون يوسف من أبيه ، وهو صادق فى هذا . وللمأمور قصد : إنكم لسارقون الصواع ، وهو يظن أنهم سرقوه ، فلم يكن متعمداً للكذب ، وإن كان خبره كذبا .

والرب تعالى لا تقاس أفعاله بأفعال عباده . فهو يخلق جميع ما يخلقه لحكمة ومصلحة ، وإن كان بعض ما خلقه فيه قبح ، كما يخلق الاعيان الخبيثة — كالنجاسات وكالشياطين — لحكمة راجحة . وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أن دلائل إثبات الرب كثيرة جداً . وهؤلاء الذين يزعمون أن المعقول يعارض خبر الرسول — الذين يقولون إنهم أثبتوا واجب الوجود ، أو القديم ، أو الصانع — هم لم يثبتوه ، بل حججهم تقتضي نفيه وتعطيله ، فهم نافون له . لا مثبتون له . وحججهم باطلة فى

العقل ، لا صحيحة فى العقل .

والمعرفة بالله ليست موقوفة على أصولهم . بل تمام المعرفة موقوف على العلم بفساد أصولهم ، وإن سموها « أصول العلم والدين » ، فهي « اصول الجهل وأصول دين الشيطان لا دين الرحمن » . وحقيقة كلامهم « ترتيب الأصول فى مخالفة الرسول والمعقول » ، كما قال أصحاب النار (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى اصحاب السعير) . فمن خالف الرسول فقد خالف السمع والعقل ـــ خالف الأدلة السمعية والعقلية .

أما القائلون بواجب الوجود فقد بينا فى غير موضع أنهم لم يقيموا دليلا على واجب الوجود .

وان الرازى لما تبع ابن سينا لم يكن في كتبه إثبات واجب الوجود . فانهم جعلوا وجوده موقوفا على إثبات « الممكن » الذي يدخل فيه القديم . فما بقى يمكن إثبات واجب الوجود على طريقهم إلا باثبات ممكن قديم ، وهذا ممتنع في بديهة العقل واتفاق العقلاء . فكان طريقهم موقوفا على مقدمة باطلة في صريح العقل . وقد اتفق العقلاء على بطلانها ، فبطل دليلهم . ولهذا كان كلامهم فى « الممكن » مضطربا غاية الاضطراب .

ولكن أمكنهم أن يستدلوا على أن المحدث لابد له من قديم ، وهو

واجب الوجود . ولكن قد أثبتوا قديماً ليس بواجب الوجود . فصار ما أثبتوه من القديم يناقض ان يكون هو رب العالمين، إذ أثبتوا قديماً ينقسم الى واجب والى غير واجب .

وأيضاً فالواجب الذي أثبتوه قالوا : إنه يمتنع إتصافه بصفة ثبوتية . وهذا ممتنع الوجوب، لا ممكن الوجوب ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود ، كما قد بسط هذا فى مواضع ، وبين أن الواجب الذي يدعونه يقولون إنه لا يكون لا صفة ولا موصوفا ألبتة . وهذا إنما يتخيل في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان .

والواجب اذا فسر بمبدع الممكنات فهو حق ، وهو اسم للذات المتصفة بصفاتها . واذا فسر بالموجود بنفسه الذي لا فاعل له فالذات واجبة والصفات واجبة . وإذا فسر بما لا فاعل له ولا محدث فالذات واجبة والصفات ليست واجبة . وإذا فسر بما ليس صفة ولا موصوفا فهذا باطل لا حقيقة له . بل هو ممتنع الوجود، لا ممكن الوجود ، ولا واجب الوجود . وكلما أمعنوا في تجريده عن الصفات كانوا أشد إيغالا فى التعطيل ، كما قد بسط فى مواضع .

وأما الذين قالوا إنهم أثبتوا القديم ، من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية والكرامية الذين استدلوا بحدوث الاعراض

ولزومها للأجسام ، وامتناع حوادث لا أول لها ، على حدوث الأجسام ، فهؤلاء لم يثبتوا الصانع لما عرف من فساد هـذا الدليل حيث ادعوا امتناع كون الرب متكلما بمشيئته أو فعـالا لما يشاء . بـل حقيقـة قولهـم امتناع كونـه لم يزل قادراً . وأدلتهم عـلى هـذا الامتناع قـد ذكـرت مستوفاة في غير هـذا الموضـع ، وذكـر كلامهـم في بيان بطلانها .

وأما كونهم عطلوا الخالق فلأن حقيقة قولهم أن من لم يزل متكلما بمشيئته فهو محدث ، فيلزم أن يكون الرب محدثاً ، لا قديمـاً . بـل حقيقة أصلهم أن ما قامت به الصفات والأفعال فهو محدث ، وكل موجود فلا بد له من ذلك ، فيلزم أن يكون كل موجود محدثاً . ولهذا صرح أئمة هذا الطريق ـــ الجهميـة والمعتزلة ـــ بنفي صفات الرب ، وبنـفي قيام الأفعال وسائر الأمور الاختيارية بذاته ، إذ هذا موجب دليلهم . وهذه الصفات لازمة له ، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم . فكان حقيقة قولهم نفي الرب وتعطيله .

وهم يسمون الصفات أعراضاً ، والافعال ونحوهـا حوادث . فقالوا الرب ينزه عن أن تقوم به الأعراض والحوادث . فان ذلك مستلزم ان يكون جسما . قالوا : وقد أقمنـا الدليل عـلى حدوث كل جسم . فان

الجسم لا ينفك من الاعراض المحدثة ولا يسبقها ، وما لم ينفك عن الحوادث ولم يسبقها فهو حادث .

وقد قامت الأدلة السمعية والعقلية على مذهب السلف ، وان الرب لم يزل متكلما إذا شاء ، فيلزم على قولهم أنه لم يسبق الحوادث ولم ينفك عنها . ويجب على قولهم [كونه] حادثاً .

فالأصل الذي أثبتوا به القديم هو نفسه يقتضي أنه ليس بقديم ، وأنه ليس في الوجود قديم . كما أن أولئك أصلهم يقتضي أنه ليس بواجب بذاته ، وأنه ليس في الوجود واجب بذاته .

والطريق التى قالوا بها يثبت الصانع مناقضة لاثبات الصانع . وإذا قالوا : لا يمكن العلم بالصانع إلا بها ، كان الحق أن يقال : بل لا يمكن تمام العلم بالصانع إلا مع العلم بفسادها .

ولهذا كان كل من أقر بصحتها قد كذب بعض ما اخبر به الرسول مما هو من لوازم الرب ، ونفى اللازم يقتضى نفي الملزوم .

والذين زعموا أنهم يحتجون به على حدوث الأجسام من جنس ما زعم أولئك أنهم يحتجون به على امكان الأجسام . وكل منها باطل

ومقتضاه حدوث كل موجود وامكان كل موجود، وأنه ليس فى الوجود قديم ولا واجب بنفسه .

فأصولهم تناقض مطلوبهم . وهي طريقة مضلة ، لا هادية . لكن كما قال الله تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين . وانهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون) .

وأما الذين يقولون : نثبت الصانع والخالق ، ويقولون : انا نسلك غير هذه الطريق ، كالاستدلال بحدوث الصفات على الرب . فان هذه تدل عليه من غير احتياج الى ما التزمه أولئك . والرازي قد ذكر هذه الطريق .

وأما الأشعري نفسه فلم يستدل بها . بل « فى اللمع » ، و « رسالته الى الثغر » استدل بالحوادث على حدوث ما قامت به ، كما ذكره فى النطفة بناء على امتناع حوادث لا أول لها . ثم جعل حدوث تلك الجواهر التى ذكر أنه دل على حدوثها هو الدليل على ثبوت الصانع . وهذه الطريق باطلة ، كما قد بين .

وأما تلك فهي صحيحة ، لكن أفسدوها من جهة كونهم جعلوا

الحوادث المشهود لهم حدوثها هي الأعراض فقط ، كما قد بينا هذا في مواضع .

ثم يقال : هؤلاء يثبتون خالقاً لا خلق له . وهذا ممتنع في بداية العقول ، فلم يثبتوا خالقاً .

والكرامية ، وان كانوا يقولون : الخلق غير المخلوق ، فهم يقولون بحدوث الخلق بلا سبب يوجب حدوثه . وهذا أيضاً ممتنع . فما أثبتوا خالقاً .

وأيضاً فهؤلاء وهؤلاء يقولون : الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره هو إرادة قديمة أزلية . فالكرامية يقولون : هي المخصص لما قام به وما خلقه . وهؤلاء عندهم لم يقم به شيء يكون مراداً ، بل يقولون : هي المخصص لما حدث .

والطائفتان ومن وافقهم يقولون : تلك الارادة قديمة أزلية لم تزل على نعت واحد ، ثم وجدت الحوادث بلا سبب أصلا . ويقولون : من شأنها أن تخصص مثلا على مثل ، ومن شأنها أن تتقدم على المراد تقدماً لا أول له . فوصفوا الارادة بثلاث صفات باطلة يعلم بصريح العقل أن الارادة لا تكون هكذا . وهي المقتضية للخلق والحدوث ، فاذا انتفت فلا خلق ولا حدوث .

وكذلك القدرة التى اثبتوها وصفوها بما يمتنع أن يكون قدرة ؛ وهي شرط في الخلق . فاذا نفوا شرط الخلق انتفى الخلق ، فلم يبق خالقا . فالذي وصفوا به الخالق يناقض كونه خالقاً ، ليس بلازم لكونه خالقاً . وهم جعلوه لازماً ، لا مناقضاً .

أما الأرادة فذكروا لها ثلاثة لوازم ، والثلاثة تناقض الارادة .

قالوا انها تكون ولا مراد لها ، بل لم يزل كذلك ثم حدث مرادها من غير تحول حالها . وهذا معلوم الفساد ببديهة العقل . فان الفاعل اذا أراد أن يفعل فالمتقدم كان عزماً على الفعل ، وقصداً له فى الزمن المستقبل لم يكن ارادة للفعل في الحال . بل اذا فعل فلا بد من ارادة الفعل في الحال . ولهذا يقال : الماضي عزم ، والمقارن قصد . فوجود الفعل بمجرد عزم من غير أن يتجدد قصد من الفاعل ممتنع . فكان حصول المخلوقات بهذه الارادة ممتنعاً لو قدر امكان حدوث الحوادث بلا سبب ، فكيف وذاك أيضاً ممتنع فى نفسه ؟ فصار الامتناع من جهة الارادة ، ومن جهة تعلقت بما هو ممتنع فى نفسه .

الثانى قولهم ان الارادة ترجح مثلا على مثل : فهذا مكابرة ، بل لا تكون الارادة الا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل . إما لعلمه بأنه أفضل ، أو لكون محبته له أقوى . وهو انما يترجح فى العلم لكون

عاقبته أفضل . فلا يفعل أحد شيئاً بإرادته الا لـكونه يحب المراد ، أو يحب ما يؤول اليه المراد بحيث يكون وجود ذلك المراد أحب اليـه من عدمه ، لا يكون وجوده وعدمه عنده سواء .

الثالث ان الارادة الجازمـة يتخلف عنها مرادها مع القدرة : فهذا أيضاً باطل . بل متى حصلت القدرة التامة والارادة الجازمة وجب وجود المقدور وحيث لا يجب فانما هو لنقص القدرة أو لعدم الارادة التامـة . والرب تعالى ماشاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

وهو يخبر فى غير موضع أنه لو شـاء لفعل أموراً لم يفعلها ، كما قال (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) (ولو شـاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) ، (ولو شاء الله ما اقتتلوا) . فبين أنه لو شـاء ذلك لـكان قادراً عليه . لكنه لا يفعله لأنه لم نشأه ، إذ كان عـدم مشيئته أرجح فى الحـكمة مع كونه قادراً عليه لو شاءه .

وقـد بسط الـكلام على ما يذكرونه فى القدرة والارادة ـــ هم وغيرهم ـــ في غير هـذا الموضع . وأن من هؤلاء من يقـول : إنمـا يقدر على الأمور المباينة له دون الأفعال القـائمة بنفسه ، كما يقول ذلك المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم . ومنهم من يقول : بل يقدر على ما يقوم به من الأفعال ، وعلى ما هو باين عنه ، كما يحكى عن الكرامية .

والصواب الذي دل عليه القرآن والعقل أنه يقدر على هذا وهذا قال تعالى (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) ، وقال (أ ليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) وقال (أ ليس ذلك بقادر على أن يخلق مثلهم) وقال (وإنا على ذهاب به لقادرون) وهذا كثير في القرآن — أكثر من النوع الآخر .

فان ما قاله الكرامية والهشامية أقرب إلى العقل والنقل مما قالت الجهمية ومن وافقهم ، وإن كان فيما حكوه عنهم خطأ من جهة نفيهم القدرة على الأمور المباينة .

والله تعالى قد أخبر أنه على كل شيء قدير . وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي مسعود لما رآه يضرب غلامه : « لله أقدر عليك منك على هذا » . وفى القرآن (فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون ، أو نرينك الذي وعدناهم فانا عليهم مقتدرون) . وبسط هذا له مواضع أخر .

فجميع ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم هو لازم فى نفس الأمر . وكل ما أثبته من صفات الرب فهو لازم . وإذا قدر عدمه لزم عدم الملزوم . فنفى ما أخبر به الرسول مستلزم للتعطيل .

لكن من ذلك ما يظهر بالعقل مع تفاوت الناس فى العقل ، ومنه

ما يكفي فيه مجرد خبر الرسول . فان ما أخبر به الرسول فهو حق . وكل ما أثبت للرب فهو لازم الثبوت ، وما انتفى عنه فهو لازم الانتفاء فاذا قدر عدم اللازم لزم عدم الملزوم .

لكن هـذا كله لازم المذهب ، وهـو يدل على بطلانه . ولازم المذهب لا يجب أن يكون مذهباً ، بل أكثر الناس يقولون أقوالا ولا يلتزمون لوازمها . فلا يلزم إذا قال القائل ما يستلزم التعطيل أن يكون معتقداً للتعطيل . بل يكون معتقداً للاثبـات ، ولكن لا يعرف ذلك اللزوم .

وأيضاً فاذا كانت أصولهم التى بنوا عليها إثبات الصـانع باطلة لم يلزم أن يكونوا هم غير مقرين بالصـانع ، وإن كان هـذا لازماً من قولهم . إذا قالوا : إنه لا يعرف إلا بهذه الطريق ، وقد ظهر فساده ، لزم أن لا يعرف . لكن هذا اللزوم يدل على فساد هـذا النفي ، ولا يلزم أن لا يكونوا هم مقرين بالصانع لما قد بيناه فى غير موضع أن الاقرار بالصانع ، ومعرفته ، ومحبته ، وتوحيده فطري ، يكون ثابتاً فى قلب الانسان ، وهو يظن أنه ليس فى قلبه .

ولهـذا كان عامة هؤلاء مقرين بالصانع ، معترفين به ، قبـل أن يسلكوا هذه الطريق النظرية ، سواء كانت صحيحة أو باطلة . وهـذا

أمر يعرفونـه من أنفسهم . فعلم أنه لا يلزم من عـدم سلوك هـذه الطريق عدم المعرفـة . وقد اعترف كثير منهم بذلك ، كما قـد بيناه فى مواضـع .

ومنهم من يقول : إن الطريق النظرية التى يسلكها زادته بصيرة وعلماً . كما يقوله ابن حزم وغيره . وهو سلك طريقة الأعراض .

وكثير من الناس يقول : إن هذه الطريق لم تفدهم إلا شكا وريبا وفطرة هؤلاء أصح ، فانها طرق فاسدة .

ومنهم من يقول : لم يحصـل لي بهـا شيء — لا علم ولا شك . وذلك أنهـا لم تحصل له علمـاً ولا سلمهـا ، فلم يتبين له صحتهـا ولا فسادهـا .

ومن الناس من لا يفهم مرادهم بها . وأكثر أتباعهم لا يفهمونها بل يتبعونهم تقليداً وإحساناً للظن بهم .

فصـــل

ومما ينبغي أن يعرف أنا لا نقول إن الشيء لا يعرف إلا باثبات جميع لوازمه . هذا لا يقوله عاقل ، بل قد تعرف عامة الأشياء وكثير

من لوازمها لا تعرف وقد يعلم المسلمون أن الرب على كل شيء قدير وأنه يفعل ما يشاء ، وهم لا يعرفون كثيراً من لوازم القدرة والمشيئة . لكن أهل الاستقامة كما لا يعرفون اللوازم فلا ينفونها ، فان نفيها خطأ .

وأما عدم العلم بها كلها فهذا لازم لجميع الناس — فسبحان من أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً . وما سواه (لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وهو سبحانه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)

ولكن المقصود بيان أن المخالفين للرسول صلى الله عليه وسلم — ولو فى كلمة — لا بد أن يكون فى قولهم من الخطأ بحسب ذلك . وأن الأدلة العقلية والسمعية المنقولة عن سائر الأنبياء توافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتناقض ما يقوله أهل البدع المخالفون للكتاب والسنة . وإذا قالوا : إن العقل يخالف النقل ، أخطأوا فى خمسة أصول : أحدها : أن العقل الصريح لا يناقضه . الثانى : أنه يوافقه الثالث : أن ما يدعونه من العقل المعارض ليس بصحيح . الرابع : أن ما ذكروه من المعقول المعارض هو المعارض للمعقول الصريح . الخامس : أن ما أثبتوا به الأصول كمعرفة الباري وصفاته لا يثبتها بل يناقض إثباتها .

فصـــــل

وذلك أن ما جاء به الرسول هو من علم الله . فما أخبر به عن الله فالله أخبر به ، وهو سبحانه يخبر بعلمه ـ يمتنع أن يخبر بنقيض علمه وما أمر به فهو من حكم الله ، والله عليم حكيم .

قال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه ، والملائكة يشهدون ، وكفى بالله شهيداً) وقال تعالى (أم يقولون افتراه ، قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما انزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون)

وقوله (أنزله بعلمه) . قال الزجاج : أنزله وفيه علمه . وقال أبو سليمان الدمشقي : أنزله من علمه . وهكذا ذكر غيرهما .

وهذا المعنى مأثور عن السلف ، كما روى ابن أبي حاتم عن عطاء ابن السائب قال : أقرأني أبو عبد الرحمن القرآن . وكان إذا أقرأ أحدنا القرآن قال : قد أخذت علم الله ، فليس أحد اليوم أفضل منك إلا بعمل ، ثم يقرأ (أنزله بعلمه ، والملائكة يشهدون، وكفى بالله شهيداً) .

وكذلك قالوا فى قوله تعالى (فاعلموا أنما انزل بعلم الله) ، قالوا : أنزله وفيه علمه .

(قلت) : الباء قد تكون للمصاحبة ، كما تقول : جاء بأسياده وأولاده .
فقد أنزله متضمناً لعلمه ، مستصحباً لعلمه . فما فيه من الخبر هو خبر بعلم الله . وما فيه من الأمر فهو أمر بعلم الله ، بخلاف الكلام المنزل من عند غير الله . فان ذلك قد يكون كذبا وظلماً كقرآن مسيلمة ، وقد يكون صدقا لكن إنما فيه علم المخلوق الذي قاله فقط ، لم يدل على علم الله تعالى إلا من جهة اللزوم . وهو أن الحق يعلمه الله .

وأما القرآن فهو متضمن لعلم الله ابتداء . فانما أنزل بعلمه لا بعلم غيره ، ولا هو كلام بلا علم .

وإذا كان قد أنزل بعلمه فهو يقتضي أنه حق من الله ، ويقتضي أن الرسول رسول من الله — الذي بين فيه علمه . قال الزجاج : « الشاهد » المبين لما شهد به ، والله يبين ذلك ويعلم مع ذلك أنه حق .

(قلت) : قوله (لكن الله يشهد) شهادته هو بيانه وإظهاره — دلالته وإخباره . فالآيات البينات التي بين بها صدق الرسول تدل عليه — ومنها القرآن — هو شهادة بالقول .

وهو في نفسه آية ومعجزة تدل على الصدق كما تدل سائر الآيات ، والآيات كلها شهادة من الله ، كشهادة بالقول ، وقد تكون أبلغ .

ولهذا ذكر هذا في سورة هود لما تحداهم بالاتيان بالمثل فقال

(فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون) . فان عجز أولئك عن المعارضة دل على عجز غيرهم بطريق الأولى ، وتبين أن جميع الخلق عاجزون عن معارضته ، وأنه آية بينة تدل على الرسالة وعلى التوحيد .

وكذلك قوله (لكن الله يشهد بما أنزل إليك) .

[بعد] قوله (إنا أوحينا إليك — إلى قوله — لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقد ذكروا أن من الكفار من قال : لا نشهد لمحمد بالرسالة ، فقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك)

وأحسن من هذا أنه لما قال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) — نفي حجة الخلق على الخالق — فقال : لكن حجة الله على الخلق قائمة بشهادته بالرسالة ، فانه يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه فما للخلق على الله حجة ، بل له الحجة البالغة . وهو الذي هدى عباده بما أنزله .

. وعلى ما تقدم فقوله (أنزله بعلمه) ، أي فيه علمه بما كان وسيكون وما أخبر به ، وهو أيضاً مما يدل على أنه حق . فانه إذا أخبر بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله دل على أن الله أخبره به ،

كقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً . إلا من ارتضى من رسول) — الآية

وقد قيل : أنزله وهو عالم به وبك . قال ابن جرير الطبري فى آية النساء : أنزله إليك بعلم منه أنك خيرته من خلقه .

وذكر الزجاج فى آية هود قولين . أحدهما : أنزله وهو عالم بإنزاله ، وعالم أنه حق من عنده . والثانى : أنه أنزله بما أخبر فيه من الغيوب ، ودل على ما سيكون وما سلف .

(قلت) : هذا الوجه هو الذي تقدم .

وأما الأول فهو من جنس قول ابن جرير . فانه عالم به وبمن أنزل إليه ، وعالم بأنه حق ، وأن الذي أنزل عليه أهل لما اصطفاه الله له . ويكون هذا كقوله (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وقول من قال (إنما أوتيته على علم) أى على علم من الله باستحقاقي .

(قلت) وهذا الوجه يدخل في معنى الأول فانه إذا نزل الكلام بعلم الرب تضمن أن كل ما فيه فهو من علمه ، وفيه الاخبار بحاله وحال الرسول . وهذا الوجه هو الصواب . وعليه الأكثرون ، ومنهم من لم يذكر غيره .

والأول وإن كان معناه صحيحاً فهو جزء من هذا الوجه .

وأما كون الثاني هو المراد بالآية فغلط ، لأن كون الرب سبحانه يعلم الشيء لا يدل على أنه محمود ولا مذموم . وهو سبحانه بكل شيء عليم . فلا يقول أحد إنه أنزله وهو لا يعلمه .

لكن قد يظن أنه أنزل بغير علمه ، أي وليس فيه علمه ، وأنه من تنزيل الشيطان ، كما قال تعالى (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل أفاك أثيم) والشياطين ، هو يرسلهم وينزلهم ، لكن الكلام الذي يأتون به ليس منزلا منه ؛ ولا هو منزل بعلم الله ، بل منزل بما تقوله الشياطين من كذب وغيره .

ولهذا هو سبحانه إذا ذكر نزول القرآن قيده بأن نزوله منه ، كقوله (تنزيل الكتاب من الله) (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) (قل نزله روح القدس من ربك بالحق)

وهذا مما استدل به الامام أحمد وغيره من أئمة السنة على أن القرآن كلام الله — ليس بمخلوق خلقه فى محل غيره ، فانه كان يكون منزلا من ذلك المحل لا من الله . وقال إنه نزل بعلم الله ، وإنه من علم الله ، وعلم الله غير مخلوق .

وقال أحمد : كلام الله من الله ليس شيئان منه ؛ ولهذا قال السلف : القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، منه بدأ وإليه يعود . فقالوا : منه بدأ لم يبدأ من غيره ، كما تقوله الجهمية . يقولون : بدأ من المحل الذي خلق فيه . وهذا مبسوط فى مواضع .

والمقصود أنه إذا كان فيه علمه فهو حق ، والكلام الذي يعارضه به خلاف علم الله فهو باطل ، كالشرك الذي قال الله تعالى فيه (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، قل أتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا في الأرض ، سبحانه وتعالى عما يشركون)

فصـــــل

وهذا الذي ذكرته من أنه يجب الرجوع فى أصول الدين الى الكتاب والسنة ، كما بينته من ان الكتاب بين الأدلة العقلية التى بها تعرف المطالب الالهية ، وبين مايدل على صدق الرسول فى كل ما يقوله هو ـــ يظهر الحق بأدلته السمعية والعقلية .

وبين أن لفظ « العقل والسمع » قد صار لفظاً مجملا . فكل من

وضع شيئاً برأيه سماه « عقليات » ، والآخر يبين خطأه فيما قاله ويدعى العقل أيضاً ، ويذكر أشياء أخر تكون أيضاً خطأ ، كما قد بسط في مواضع .

وهو نظير من يحتج في السمع بأحاديث ضعيفة أو موضوعة ، أو نصوص ثابتة لكن لا تدل على مطلوبه .

وكثير من أهل الكلام يجعل دلالة القرآن والأحاديث من جهة الخبر المجرد . ومعلوم ان ذلك لا يوجب العلم الا بعد العلم بصدق المخبر . فلهذا يضطرون الى أن يجعلوا العلوم العقلية أصلا ، كما يفعل ابو المعالي ، وابو حامد ، والرازي ، وغيرهم .

وأئمة المتكلمين يعترفون بأن القرآن بين الأدلة العقلية ، كما يذكر ذلك الأشعري وغيره ، وعبد الجبار بن احمد وغيره من المعتزلة .

ثم هؤلاء قد يذكرون ادلة يجعلونها ادلة القرآن ولا تكون هي إياها ، كما فعل الأشعري في « اللمع » وغيره ، حيث احتج بخلق الانسان ، وذكر قوله (أفرأيتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) . لكن هو يظن أن النطفة فيها جواهر باقية ، وأن نقلها في

الأعراض يدل على حدوثها . فاستدل على حدوث جواهر النطفة.

وليست هذه طريقة القرآن ، ولا جمهور العقلاء . بل يعرفون أن النطفة حادثة بعد أن لم تكن ، مستحيلة عن دم الانسان . وهي مستحيلة الى المضغة ، وأن الله يخلق هذا الجوهر الثاني من المادة الأولى بالاستحالة ويعدم المادة الأولى — لا تبقى جواهرها بأعيانها دائماً ، كما تقدم .

فالنظار فى القرآن ثلاث درجات . منهم من يعرض عن دلائله العقلية ، ومنهم من يقر بها لكن يغلط فى فهمها ، ومنهم من يعرفها على وجهها ، كما أنهم ثلاث طبقات في دلالته الخبرية منهم من يقول لم يدل على الصفات الخبرية ، ومنهم من يستدل به على غير ما دل عليه ومنهم من يستدل به على ما دل عليه .

والأشعري وأمثاله برزخ بين السلف والجهمية . أخذوا من هؤلاء كلاماً صحيحاً ، ومن هؤلاء أصولا عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة . فمن الناس من مال إليه من الجهة السلفية ، ومن الناس من مال إليه من الجهة البدعية الجهمية ، كأبي المعالي وأتباعه . ومنهم من سلك مسلكهم كأئمة أصحابهم ، كما قد بسط فى مواضع .

إذا المقصود هنا أن جعل القرآن إماماً يؤتم به فى أصول الدين

وفروعه هو دين الاسلام . وهو طريقة الصحابة ، والتابعين لهم باحسان ، وأئمة المسلمين . فلم يكن هؤلاء يقبلون من أحد قط أن يعارض القرآن بمعقول أو رأي يقدمه على القرآن . ولكن إذا عرض للانسان إشكال سأل حتى يتبين له الصواب .

ولهذا صنف الامام احمد كتاباً في « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله » .

ولهذا كان الأئمة الأربعة وغيرهم يرجعون في التوحيد والصفات الى القرآن والرسول — لا إلى رأي احد ، ولا معقوله ، ولا قياسه .

قال الأوزاعي : كنا — والتابعون متوافرون — نقول : إن الله فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته .

وقال الامام احمد بن حنبل : لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ، لا يتجاوز القرآن والحديث .

وقال الشافعي في خطبة « الرسالة » : الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه .

وقال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والايمان به

واجب ، والسؤال عنه بدعة . وكان يكره ما أحدث من الكلام . وروى عنه وعن أبي يوسف : من طلب الدين بالكلام تزندق .

وقال الشافعي : حكمي فى اهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في الأسواق ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبلَ على الكلام . وقال : لقد اطلعت من اهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولأن يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له [من] أن يبتلى بالكلام .

وقد بسط تفسير كلامه وكلام غيره فى مواضع ، وبين ان مرادهم بالكلام هو كلام الجهمية الذي نفوا به الصفات ، وزعموا أنهم يثبتون به حدوث العالم ، وهي طريقة الأعراض .

وقال أحمد ايضاً : علماء الكلام زنادقة ، وما ارتدى أحد بالكلام فأفلح . وكلام عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون مبسوط فى هذا .

وذكر أصحاب أبي حنيفة ، عن ابي يوسف ، عن ابي حنيفة قال : لا ينبغي لأحد ان ينطق في الله بشيء من رأيه ولكنه يصفه بما وصف به نفسه .

وقال أبو حنيفة : أتانا من خراسان ضيفان كلاهما ضالان : الجهمية ، والمشبهة .

وعن ابي عصمة قال : سألت ابا حنيفة : من أهل الجماعة ؟ قال . من فضل ابا بكر وعمر ، وأحب علياً وعثمان ، ولم يحرم نبيذ الجر ، ولم يكفر أحداً بذنب ، ورأى المسح على الخفين ، وآمن بالقدر خيره وشره من الله ، ولم ينطق فى الله بشيء .

وروى خالد بن صبيح ، عن ابي حنيفة قال : الجماعة سبعة أشياء : ان يفضل ابا بكر وعمر ، وأن يحب عثمان وعلياً ، وأن يصلي على من مات من أهل القبلة بذنب ، وان لا ينطق فى الله شيئاً .

قلت : قوله فى هاتين الروايتين « لا ينطق في الله شيئاً » قد بينه فى رواية ابى يوسف ، وهو « ان لا ينطق فى الله بشيء من رأيه ولكنه يصفه بما وصف به نفسه » .

فهذا ذم من الأئمة لكل من يتكلم في صفات الرب بغير ما أخبر به الرسول . فكيف بالذين يجعلون الكتاب والسنة لا يفيد علماً ، ويقدمون رأيهم على ذلك ، مع فساده من وجوه كثيرة ؟ !

وروى هشام ، عن محمد ، عن ابى حنيفة وابى يوسف ، وهو قول محمد قالوا : السنة التى عليها أمر الناس أن لا يكفر أحداً من اهل القبلة بذنب ، ويخرج من الاسلام ، ولا يشك فى الدين — يقول الرجل : لا أدري أمؤمن انا او كافر ، ولا يقول بالقدر ، ولا يخرج

على المسلمين بالسيف ، ويقدم من يقدم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويفضل من فضل .

وذكروا عن ابي يوسف انه قال : مذهب اهل الجماعة عندنا . وما ادركنا عليه جماعة اهل الفقه ممن لم يأخذ من البدع والأهواء ، ان لا يشتم احداً من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يذكر فيهم عيبا ، ولا يذكر ما شجر بينهم فيحرف القلوب عنهم ، وان لا يشك بأنهم مؤمنون ؛ وان لا يكفر احداً من اهل القبلة ممن يقر بالاسلام ويؤمن بالقرآن ، ولا يخرجه من الايمان بمعصية ان كانت فيه ؛ ولا يقول بقول اهل القدر ، ولا يخاصم في الدين ، فانها من اعظم البدع .

فهذا قول اهل السنة والجماعة . ولا ينبغي لأحد ان يقول فى هذا كيف ولم ؟ ولا ينبغي ان يخبر السائل عن هذا الا بالنهي له عن المسألة وترك المجالسة والمشي معه إن عاد . ولا ينبغي لأحد من اهل السنة والجماعة ان يخالط احداً من اهل الأهواء حتى يصاحبه ويكون خاصته ، مخافة ان يستزله او يستزل غيره بصحبة هذا .

قال : والخصومة فى الدين بدعة ، وما ينقض اهل الأهواء بعضهم على بعض بدعة محدثة . لو كانت فضلا لسبق اليها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتباعهم ، فهم كانوا عليها أقوى ولها ابصر . وقال

الله تعالى (فان حاجوك فقــل اسلمت وجهي لله ومــن اتبعن) ، ولم يأمره بالجدال . ولو شاء لأنزل حججاً وقال له : قل كذا وكذا .

وقال أبو يوسف : دعوا قول اصحاب الخصومات واهــل البدع في الأهواء مــن المرجئة ، والرافضة ، والزيديــة ، والمشبهة ، والشيعــة ، والخوارج ، والقدرية ، والمعتزلة ، والجهمية .

قالوا : وروى عن محمد قال : أبو بكر وعمر أفضل من علي .

قلت ما ذكر أبو يوسف فى امر الجدال هو يشبه كلام كثير من أئمة السنة ـــ يشبه كلام الامام احمد وغيره . وفيه بسط وتفصيل ليس هذا موضعه .

ولهذا كان بشير بن الوليد صاحب ابى يوسف يحب احمد ، ويميل إليه . فان ابا يوسف كان أميل الى الحديث من غيره ، والله أعلم وأحكم .

وقال شيخ الاسلام رحمه الله

فصـــــل

السور القصـار فى أواخر المصحف متناسبة . فسورة (اقرأ) هي اول ما نزل من القرآن ؛ ولهذا افتتحت بالأمر بالقراءة ، وختمت بالأمر بالسجود ، ووسطت بالصلاة التى افضل اقوالها واولها بعد التحريم هو القراءة ، وافضل افعالها وآخرها قبل التحليل هو السجود ؛ ولهذا لما أمر بان يقرأ انزل عليه بعدها المدثر ، لأجل التبليـغ فقيـل له : (قم فأنـذر) فبالأولى صار نبيـاً ، وبالثانية صار رسولا ؛ ولهـذا خوطب بالمتدثر ، وهو المتدفيء من برد الرعب والفزع الحاصل بعظمة ما دهمـه لما رجـع الى خديجة ترجف بوادره ، وقال دثرونى دثرونى ، فـكأنه نهي عن الاستدفاء وأمر بالقيـام للانذار ، كما خوطب فى (المزمـل) وهو المتلفف للنوم لما امر بالقيام الى الصلاة ، فلما امر فى هذه السورة بالقراءة ذكر فى التى تليها نزول القرآن ليلة القدر ، وذكر فيها تنزل الملائـكة والروح ، وفى (المعـارج) عروج الملائـكة والروح ، وفى (النبأ) قيام للملائـكة والروح . فذكر الصعود والنزول والقيام ، ثم

فى التى تليها تلاوته على المنذرين حيث قال : (يتلو صحفاً مطهرة . فيها كتب قيمة) .

فهذه السور الثلاث منتظمة للقرآن امراً به وذكراً لنزوله ولتلاوة الرسول له على المنذرين . ثم سورة (الزلزلة) و (العاديات) و (القارعة) و (التكاثر) متضمنة لذكر اليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ، وكل واحد من القرآن واليوم الآخر قيل هو النبأ العظيم .

ثم سورة (العصر) و (الهمزة) و (الفيل) و (لايلاف) و (أرأيت) و (الكوثر) و (الكافرون) و (النصر) و (تبت) متضمنة لذكر الأعمال حسنها وسيئها ، وإن كان لكل سورة خاصة .

واما سورة (الاخلاص) و (المعوذتان) ففي الاخلاص الثناء على الله ، وفي المعوذتين دعاء العبد ربه ليعيذه ، والثناء مقرون بالدعاء ، كما قرن بينهما في أم القرآن المقسومة بين الرب والعبد : نصفها ثناء للرب ؛ ونصفها دعاء للعبد ، والمناسبة فى ذلك ظاهرة ؛ فان اول الايمان بالرسول الايمان بما جاء به من الرسالة وهو القرآن ، ثم الايمان بمقصود ذلك وغايته وهو ما ينتهي الأمر إليه من النعيم والعذاب . وهو الجزاء ، ثم معرفة طريق المقصود وسببه وهو الأعمال : خيرها ليفعل ، وشرها ليترك .

ثم ختم المصحف بحقيقة الايمان وهو ذكر الله ودعاؤه، كما بنيت عليه أم القرآن، فان حقيقة الانسان المعنوية هو المنطق، والمنطق قسمان: خبر وإنشاء، وأفضل الخبر وأنفعه وأوجبه ما كان خبراً عن الله كنصف الفاتحة وسورة الاخلاص، وأفضل الانشاء الذي هو الطلب وأنفعه وأوجبه ما كان طلباً من الله، كالنصف الثاني من الفاتحة والمعوذتين.

سورة البينة

قال شيخ الاسلام رحمه الله :

فصل

في قوله تعالى : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) .

فان هذه السورة سورة جليلة القدر ، وقد ورد فيها فضائل . وقد ثبت في الصحيح ان الله امر نبيه ان يقرأها على ابي بن كعب . ففي الصحيحين عن انس بن مالك ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي : « إن الله امرني ان اقرأ عليك القرآن » . قال : آلله سماني لك ؟ قال : « آلله سماك لي » . قال : فجعل ابي يبكي . وفي رواية اخرى : « إن الله امرني ان اقرأ عليك . (لم يكن الذين كفروا) » . قال : سماني لك ؟ قال : « نعم » . فبكى . وفي رواية للبخاري : وذكرت عند رب العالمين ؟ قال : « نعم » . فذرفت عيناه . قال قتادة : انبئت

انه قرأ عليه (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب) . وتخصيص هذه السورة بقراءتها على أبي يقتضي اختصاصها وامتيازها بما اقتضى ذلك .

وقوله : « ان اقرأ عليك » ، اي قراءة تبليغ وإسماع وتلقين ، ليس هي قراءة تلقين وتصحيح كما يقرأ المتعلم على المعلم . فان هذا قد ظنه بعضهم ، وجعلوا هذا من باب التواضع . وجعل ابو حامد هذا مما يستدل به على تواضع المتعلم ، وليس هذا بشيء . فان هذه القراءة كان يقرأها على جبريل يعرض عليه القرآن كل عام ، فانه هو الذي نزل عليه القرآن .

واما الناس فمنه تعلموه ، فكيف يصحح قراءته على أحد منهم ، او يقرأ كما يقرأ المتعلم ؟

ولكن قراءته على ابي بن كعب كما كان يقرأ القرآن على الانس والجن . فقد قرأ على الجن القرآن . وكان إذا خرج الى الناس يدعوهم الى الاسلام ، ويقرأ عليهم القرآن . ويقرأه على الناس في الصلاة وغير الصلاة .

قال تعالى : (فما لهم لا يؤمنون . وإذا قرىء عليهم القرآن لا يسجدون) ، وقال تعالى : (إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا

سجداً وبكياً) ، وقال تعالى : (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته) . وذكر مثل هذا فى غير موضع . فهو يتلو على المؤمنين آيات الله .

وأبى بن كعب أمر بتخصيصه بالتلاوة عليه لفيضلة أبي واختصاصه بعلم القرآن ، كما ثبت في الصحاح عن عمر أنه قال : أبى أقرأنا وعلي أقضانا .

وفي الصحيح أنه قال لابن مسعود : « اقرأ عليّ القرآن » . قال : أقرأ عليك وعليك أنزل ؟ قال : « إنى احب أن أسمعه من غيري » . فقراءة ابن مسعود عليه فى هذا الموضع لاسماعه إياه ، لا لأجل التصحيح والتلقين .

وفى معنى قوله تعالى : لم يكن هؤلاء وهؤلاء (منفكين) ثلاثة أقوال ذكرها غير واحد من المفسرين .

هل المراد لم يكونوا منفكين عن الكفر .

أو هل لم يكونوا مكذبين بمحمد حتى بعث ، فلم يكونوا منفكين عن محمد والتصديق بنبوته حتى بعث .

أو المراد أنهم لم يكونوا متروكين حتى يرسل إليهم رسول .

وممن ذكر هذا أبو الفرج بن الجوزي . قال : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب) يعني اليهود والنصارى (والمشركين) وهم عبدة الأوثان (منفكين) أي منفصلين وزائلين . يقال : فككت الشيء فانفك ، أي انفصل . والمعنى : لم يكونوا زائلين عن كفرهم وشركهم حتى أتتهم البينة . لفظه لفظ المستقبل ومعناه الماضي . والبينة الرسول ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم بين لهم ضلالهم وجهلهم . وهذا بيان عن نعمة الله على من آمن من الفريقين إذ أنقذهم به .

ولفظ البغوي نحو هذا . قال : لم يكونوا منتهين عن كفرهم وشركهم وقال : أهل اللغة : « منفكين » منفصلين زائلين ، يقال : فككت الشيء فانفك ، أي انفصل . (حتى تأتيهم البينة) لفظه مستقبل ومعناه الماضي ، أي حتى أتتهم البينة — الحجة الواضحة — يعني محمداً أتاهم بالقرآن ، فبين لهم ضلالتهم وجهالتهم ، ودعاهم إلى الايمان . فأنقذهم الله به من الجهل والضلالة .

ولم يذكر غير هذا .

قال أبو الفرج : وذهب بعض المفسرين إلى أن معنى الآية : لم يختلفوا أن الله يبعث إليهم نبياً حتى بعث ، فافترقوا .

وقال بعضهم : لم يكونوا منفكين عن حجج الله حتى أقيمت عليهم البينة .

قال : والوجه هو الأول .

وذكر الثلاثة أبو محمد بن عطية ، لكن الثالث وجهه وقواه ، ولم يحكه عن غيره . فقال : قوله : (منفكين) أي منفصلين متفرقين . تقول : انفك الشيء عن الشيء إذا انفصل عنه .

قال : و « ما انفك » التي هي من أخوات « كان » لا مدخل لها في هذه الآية ، فبين في هذه أن تكون هذه الصفة منفكة .

قال : واختلف الناس عما ذا ؟ فقال مجاهد وغيره : لم يكونوا منفكين عن الكفر والضلال حتى جاءتهم البينة ، وأوقع المستقبل موقع الماضي في (تأتيهم) ، لأن بأس الشريعة وعظمها لم يجيء بعد .

وقال الفراء وغيره : لم يكونوا منفكين عن معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتوكد لأمره ، حتى جاءتهم البينة فتفرقوا عند ذلك .

قال : وذهب بعض النحويين إلى أن هذا النفي المتقدم مع « منفكين » يجعلهم تلك هي مع « كان » ويروى التقدير في خبرها « عارفين أمر محمد » ، أو نحو هذا .

قال : وفي معنى الآية قول ثالث بارع المعنى . وذلك أن يكون المراد : لم يكونوا هؤلاء منفكين من أمر الله وقدرته ونظره لهم حتى

يبعث إليهم رسولا منذراً تقوم عليهم به الحجة وتتم على من آمن النعمة فكأنه قال : ما كانوا يتركوا سدى . قال : ولهذا المعنى نظائر فى كتاب الله .

. وقد ذكر الثعلبي ثلاثة أقوال . لكنّ الثالث حكاه عمن جعل مقصوده إهلاكهم باقامة الحجة وجعل « منفكين » بمعنى هالكين .

فقال : لم يكونوا منفكين منتهين عن كفرهم وشركهم . وقال أهل اللغة : مزائلين . تقول العرب : ما انفك فلان يفعل كذا ، أي ما زال . وأصل الفك : الفتح ، ومنه فك الكتاب ، وفك الخلخال . (حتى تأتيهم البينة) الحجة الواضحة ، وهو محمد أتاهم بالقرآن ، فبين ضلالتهم وجهالتهم . ودعاهم الى الايمان .

قال ، وقال ابن كيسان : معناه لم يكن هؤلاء الكفار تاركين صفة محمد في كتابهم حتى بعث ، فلما بعث تفرقوا فيه .

وقال : قال العلماء فى أول السورة إلى قوله : (فيها كتب قيمة) : حكمها فيمن آمن من أهل الكتاب والمشركين . (وما تفرق) : حكمه فيمن لم يؤمن من أهل الكتاب بعد قيام الحجة عليهم .

قال ، وقال بعض أئمة اللغة : قوله (منفكين) أي هالكين . من قولهم : انفك صلا المرأة عند الولادة ، وهو أن ينفصل ولا يلتئم فتهلك . ومعنى الآية : لم يكونوا هالكين مكذبين إلا بعد إقامة الحجة عليهم بارسال الرسول وانزال الكتاب .

وقد ذكر البغوي هذا والأول . قال والأول أصح .

(قلت) : القول الثاني الذي حكاه عن ابن كيسان هو قول الفراء . وقد قدمه المهدوي على الأول فقال : (منفكين) من « انفك الشيء من الشيء » إذا فارقه . والمعنى لم يكونوا متفرقين إلا إذا جاءهم الرسول لمفارقتهم ما كان عندهم من خبره وصفته . وكفرهم بعد البينات . قال : ولا يحتاج (منفكين) على هذا التأويل إلى خبر . ويدل على ذلك قوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة) .

قال ، وقال مجاهد : المعنى لم يكونوا منتهين عما هم عليه . وعن مجاهد أيضاً : لم يكونوا ليؤمنوا حتى تأتيهم البينة .

قال ، وقال الفراء : لم يكونوا تاركين ذكر ما عندهم من ذكر النبي حتى ظهر . فلما ظهر تفرقوا واختلفوا .

قلت : هذا المعنى هو الذي قدمه . لكن الفراء وابن كيسان جعل الانفكاك مفارقتهم وتركهم لذكره وخبره والبشارة بـه . أي لم يكونوا مفارقين تاركين لما علموه من خبره حتى ظهر . فانفكوا حينئذ . وذاك يقول: لم يكونوا منفكين . أي متفرقين . إلا إذا جاء الرسول ، لمفارقتهم ما كان عندهم من خبره . وهو معنى ما حكاه أبو الفرج : لم يختلفوا ان الله يبعث اليهم نبياً حتى بعث . فافترقوا .

فالانفكاك انفكاك بعضهم عن بعض . أو انفكاكهم عما كان عنـدهم من علمه وخبره . وهذا القول ضعيف ـــ لم يرد بهذه الآية قطعاً . فان الله لم يذكر أهل الكتاب ، بل ذكر الكفار من المشركين وأهل الكتاب . ومعلوم أن المشركين لم يكونوا يعرفونه ويذكرونه ويجدونه في كتبهم ، كما كان ذلك عند أهل الكتاب . ولا كانوا قبل مبعثه على دين واحد ، متفقين عليه . فلما جاء تفرقوا .

فيمتنع أن يقال : لم يكن المشركون تاركين لمعرفة محمد وذكره والايمان به . ولم يكونوا مختلفين في ذلك ، ولا متفرقين فيه حتى بعث . فهذا معنى باطل في المشركين .

ولا يستقيم هذا أيضاً في أهـل الكتاب . فان الله إنما ذكر الكفار منهم ، فقال : (لم يكن الذين كفروا من اهـل الكتاب

والمشركين) . ومعلوم أن الذين كانوا يعرفون نبوته ويقرون به ويذكرونه قبل أن يبعث لم يكونوا كلهم كفاراً . بل كان الإيمان أغلب عليهم .

يبين هذا أنه إذا ذكر تفرق الذين أوتوا الكتاب من بعد ما جاءتهم البينة ، فانه يعمهم فيقول : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) . وأنه لا يقول : كان الكفار من أهل الكتاب متفقين على الحق حتى جاءتهم البينة .

وأيضاً فاستعمال لفظ « الانفكاك » في هذا غير معروف ، لا يعرف فى اللغة له شاهد . فتسمية الافتراق والاختلاف « انفكاكا » غير معروف .

وأيضاً فهو لم يذكر لـ (منفكين) خبراً كما يقال : ما انفكوا يذكرون محمداً ، وما زالوا يؤمنون به ، ونحو ذلك . وهذه التى هي من أخوات « كان » لا يقال فيها « ماكنت منفكا » ، بل يقال « ما انفككت أفعل كذا » ، فهو يلي حرف « ما » .

وأيضاً فليس فى اللفظ ما يدل على ان الانفكاك عن أمر محمد خاصة . وأيضاً فهذا المعنى مذكور في قوله : (وما تفرق الذين أوتوا

الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) . فلو أريد بهذه لكان تكريراً محضاً .

والقول الأول : أشهر عند المفسرين . ومنهم من يذكر غيره ، كالبغوي وغيره . فانه معروف عن مجاهد ، والربيع بن انس ، كما فى التفسير المعروف عن ابن ابى نجيح ، عن مجاهد : (منفكين) قال : منافقين لم يكونوا ليؤمنوا حتى تبين لهم الحق . وقال الربيع ابن انس : لم يزالوا مقيمين على الشك والريبة حتى جاءتهم البينة والرسل .

وهذا القول يتضمن مدحهم والثناء عليهم بعد مجيء البينة ولهذا احتاج من قاله الى أن يقول : هذا فيمن آمن من الفريقين فى أنه بيان لنعمة الله عليهم . وجعلوا قوله : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب) فيمن لم يؤمن منهم بمحمد صلى الله عليه وسلم .

وهذا أيضاً ضعيف . فان اهل الكتاب تفرقوا واختلفوا قبل إرسال محمد اليهم ، كما أخبر الله بذلك فى غير موضع . فقال تعالى : (ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين ، وآتيناهم بينات من الأمر . فما اختلفوا إلا من

بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ان ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) . وقال : (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون) . وقال تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) .

فأخبر أن الله هدى المؤمنين لما اختلفوا فيه من الحق باذنه . فكان الاختلاف قبل وجود أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

وقال تعالى : (إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه ، وان ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) . وقال تعالى (ولقد بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم . إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) ثم قال تعالى : (فان كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسئل الذين يقرأون الكتاب من قبلك ، لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) .

وقال تعالى : (تالله لقد أرسلنا الى أمم من قبلك فزين لهم

الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب أليم ، وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) فقد أخبر تعالى أنه أرسل إلى أمم من قبل محمد ، وأن الشيطان زين لهم أعمالهم ، وهو — حين بعث محمد — وليهم ، وأنه أنزل اليهم الكتاب ليبين لهم الذي اختلفوا فيه .

وقال تعالى : (ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل اكثر الذي هم فيه يختلفون ، وإنه لهدى ورحمة للمؤمنين) وقال لأمة محمد : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم) . فهذا بين أنهم تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات قبل محمد . وقد نهى الله أمته أن يكونوا مثلهم .

وقد قال تعالى : (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به ، فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة) ، وقال عن اليهود : (وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة) وقال : (وقطعناهم في الأرض أمماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك) .

وقد جاءت الاحاديث فى السنن والمسند من وجوه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة » . وإن كان بعض الناس — كابن حزم — يضعف هذه الأحاديث ، فأكثر أهل العلم قبلوها وصدقوها .

وفى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ذروني ما تركتكم ، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وفى الصحيحين عنه انه قال : « نحن الآخرون السابقون يوم القيامة . بيد انهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم . فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه ، فهدانا الله له . الناس لنا فيه تبع — غداً لليهود ، وبعد غد للنصارى » .

وهذا معلوم بالتواتر أن أهل الكتاب اختلفوا وتفرقوا قبل ارسال محمد صلى الله عليه وسلم . بل اليهود افترقوا قبل مجيء المسيح ، ثم لما جاء المسيح اختلفوا فيه . ثم اختلف النصارى اختلافا آخر .

فكيف يقال ان قوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) هو فيمن لم يؤمن بمحمد منهم ؟ .

وأيضا فالذين كفروا بمحمد كفار ، وهم المذكورون في قوله : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم

البينة) . وهم تفرقوا واختلفوا فيما جاءت به الأنبياء قبل محمد ، وكفر من كفر منهم قبل ارسال محمد .

وكان منهم من لم يكفر ، بل كان مؤمناً بالأنبياء كما قال تعالى : (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون)، (وقطعناهم في الأرض أمماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك) ، وقال تعالى : (ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات ، وأولئك من الصالحين) ، وقال تعالى : (ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم ، منهم أمة مقتصدة ، وكثير منهم ساء ما يعملون) .

وفي صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ان الله نظر إلى اهل الأرض فمقتهم — عربهم وعجمهم — إلا بقايا من أهل الكتاب . وان ربي قال لي : قم في قريش فأنذرهم . فقلت : اي رب ! اذا يثلغوا رأسي حتى يدعوه خبزة . فقال : إني مبتليك ومبتل بك ، ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائماً ويقظاناً . فابعث جنداً نبعث مثليهم ، وقاتل بمن أطاعك من عصاك » ، والحديث أطول من هذا .

والمقصود هنا الكلام على الآية، فنقول : القول الثالث وهو أصح الأقوال لفظاً ومعنى .

أما من جهة اللفظ ودلالته وبيانه ، فان هذا اللفظ هو مستعمل فيما يلزم به الانسان — يعني اختياره — ويقهر عليه إذا تخلص منه . يقال : انفك منه ، كالأسير والرقيق المقهور بالرق والأسر . يقال : فككت الأسير فانفك، وفككت الرقبة . قال تعالى (وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري : عودوا المريض . وأطعموا الجائع ، وفكوا العانى » . وفى الصحيح أيضاً أن علياً لما سئل عما في الصحيفة فقال : فيها العقل ؛ وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر .

ففكه : فصله عمن يقهره ويستولى عليه بغير اختياره والتفريق بينهما .

ويقال : فلان ما يفك فلاناً حتى يوقعه فى كذا وكذا ، والمتولي لا يفك هذا حتى يفعل كذا — يقال لمن لزم غيره واستولى عليه إما بقدرة وقهر ، وإما بتحسين وتزيين وأسباب ، حتى يصير بها مطيعاً له .

ويقال للمستولى عليه : هو ما ينفك من هذا ، كما لا ينفك الأسير والرقيق من المستولى عليه .

فقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين) ، أي لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم — يفعلون ما يهوونه لا حجر عليهم ، كما أن المنفك لا حجر عليه . وهو لم يقل « مفكوكين » بل قال (منفكين) . وهذا أحسن ، فانه نفى لفعلهم . ولو قال « مفكوكين » كان التقدير : لم يكونوا مسيبين مخلين ، فهو نفي لفعل غيرهم . والمقصود أنهم لم يكونوا متروكين — لا يؤمرون ولا ينهون ، ولا ترسل إليهم رسل . بل يفعلون ما شاؤا مما تهواه الأنفس .

والمعنى أن الله ما يخليهم ولا يتركهم . فهو لا يفكهم حتى يبعث إليهم رسولا . وهذا كقوله (أيحسب الانسان أن يترك سدى) لا يؤمر ولا ينهى . أي أيظن أن هذا يكون ؟ هذا ما لا يكون ألبتة . بل لا بد أن يؤمر وينهى .

وقريب من ذلك قوله تعالى (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون . وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم . أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين) . وهذا استفهام إنكار ، أي لأجل إسرافكم نترك إنزال الذكر ، ونعرض عن إرسال الرسل . ومن كره إرسالهم ؟

فان الأول تكذيب بوجودهم ، والثاني يتضمن بغضهم وكراهة ما جاؤا به . قال تعالى (ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم) وقال عن مؤمن آل فرعون (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به ، حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب)

وأما من كذب بهم بعد الارسال فكفره ظاهر . ولكن من ظن أن الله لا يرسل إليه رسولا ، وأنه يتركه سدى مهملا لا يؤمر ولا ينهى ، فهذا أيضاً مما ذمه الله ، إذا كان لا بد من إرسال الرسل وإنزال الكتب ، كما أنه أيضاً لا بد من الجزاء على الأعمال بالثواب والعقاب وقيام القيامة .

ولهذا ينكر سبحانه على من ظن أن ذلك لا يكون ، فقال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ؟ أم نجعل المتقين كالفجار ؟) وقال تعالى : (أ فحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) وقال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ، وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل ، إن ربك هو الخلاق العليم) وقال (وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون)

وقال عن أولي الألباب : (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا ، سبحانك فقنا عذاب النار) ونحوه في القرآن مما يبين أن الأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، والمعاد ، مما لا بد منه . وينكر على من ظن أو حسب أن ذلك لا يكون . وهو يقتضي وجوب وقوع ذلك ، وأنه يمتنع أن لا يقع .

وهذا متفق عليه بين أهل الملل المصدقين للرسل من المسلمين وغيرهم من جهة تصديق الخبر ، فان الله أخبر بذلك ، وخبره صدق . فلا بد من وقوع مخبره ، وهو واجب بحكم وعده وخبره . فانه إذا علم أن ذلك سيكون ، وأخبر أنه سيكون . فلا بد أن يكون . فيمتنع أن يكون شيء على خلاف ما علمه وأخبر به ، وكتبه ، وقدره .

وأيضاً فانه قد شاء ذلك ، وما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . ولا بد أن يقع كل ما شاءه .

لكن هل يقال : إن المشيئة موجبة ، فيه نزاع . وكذلك يقال : إن ذلك وجب لا يجابه له على نفسه ، أو لاقتضاء حكمته ذلك ، فيه أيضاً نزاع .

وما أقسم ليفعلنه فلا بد أن يقع . والقسم متضمن معنى الخبر ،

ومعنى الحض والطلب . لكن في ثبوت الثاني في حق الله نزاع بين الناس ، كقوله : (لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين) وقوله (وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب)

والذين قالوا إن حكمته أو حكمه أو مشيئته توجب ذلك يقولون : إن ذلك قد يعرف بالعقل . فيقولون : انه قد يعرف بالعقل أنه لا بد من ارسال الرسل . وأن ذلك واجب فى حكمه وحكمته . وهذا قول كثير من الطوائف ، أو اكثرهم .

ومنهم من يقول : لا يعلم شيء من ذلك إلا بالخبر ، وهذا قول الجهمية والأشعرية . وذاك قول المعتزلة ، والكرامية ، والحنفية . أو اكثرهم .

وأما اصحاب مالك ، والشافعي ، واحمد ، فمنهم من يقول بهذا ، ولكن جمهور الفقهاء مع السلف يثبتون الحكمة والتعليل . وانما ينفى ذلك منهم من وافق الجهمية المجبرة . كالأشعري ومن وافقه .

وكذلك جمهورهم يثبتون للافعال صفات بها كانت حسنة أو سيئة قبيحة . لا يجعلون حسنها وقبحها ترجيحاً لأحد الأمرين بلا مرجح بل لمحض المشيئة ، كما تقوله الجهمية ومن وافقهم .

هذا قول الأئمة والجمهور ، كما أن الأئمة والجمهور على إثبات القدر والايمان به ، وأن الله خالق كل شيء ، وأنه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . لا يقولون بقول من أنكر القدر من المعتزلة ونحوهم ، ولا بقول من أنكر حكمة الرب من الجهمية المجبرة ونحوهم .

فلا يقولون بقول القدرية النفاة للقدر . ولا بقول القدرية المجبرة الذين يستلزم قولهم انكار الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، والجزاء بالثواب والعقاب ، لا سيما من أفصح منهم بذلك ، أو قال : إن من شهد القدر سقط عنه الأمر والنهي والوعد والوعيد .

فآمنوا بما جاءت به الرسل فى الجملة ، وأوجبوا ما أوجبه الله ، وحرموا ما حرمه الله ، وآمنوا بالجنة والنار ، واجتهدوا فى متابعة الرسل . لكن أخطأوا حيث نفوا القدر ، وظنوا أن اثباته يناقض الأمر والنهي [والوعد] والوعيد ، وأنه لا يتم ايمانهم بأن الله عادل صادق حتى يكذبوا بالقدر ، وباخراج أهل الكبائر من النار ، ظناً منهم أن الله اخبر بأن كل من كان له ذنب يستحق به العذاب لا يخرجه من النار ، ولا يرحمه ابداً . فلم يجوزوا ان يعذب بذنبه ثم يرحم ، بل عندهم من كان له ذنب يستحق به العذاب لم يرحم أبداً .

وهم وان كانوا لم يتعمدوا تكذيب الرسل فقولهم هذا يتضمن

مخالفة الأخبار المتواترة عند اهل العلم بالحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فى خروج اهل الذنوب من النار ، وشفاعة الشفعاء فيهم .
ويتضمن أنهم آيسوا الخلق من رحمة الله مع تكذيبهم بعموم خلق الله ، ومشيئته وقدرته ، حيث زعموا أن من الحوادث ما لا يقدر عليه ولا يشاؤه ، ولا يخلقه .

وتشبهوا بالمجوس من هذا الوجه ، حتى قيل : القدرية مجوس هذه الأمة .

وقابلهم أولئك ، فتوقفوا فى خبر الله مطلقاً ، حتى أنكروا صنفي العموم ، فلم يعلموا بخبره ما أخبر به من الوعد والوعيد .

فلا يجزمون بالنجاة للصنف الذين يعلم الله أنهم آمنوا وعملوا الصالحات ، وكانوا من أعظم الناس طاعة لله ، إذا كان لأحدهم سيئة واحدة صغيرة . ولا بالعذاب للصنف الذين يعلم الله انهم افجر اهل القبلة وشرها ؛ بل يجوزون مع علم الله بهذا وبهذا ان يعذب اهل الحسنات الكبيرة على سيئة صغيرة عذاباً ما يعذبه احداً من اهل القبلة ، وان يدخل فجار اهل القبلة الجنة مع السابقين الأولين .

وبسط الكلام على هؤلاء وهؤلاء له مقام آخر .

والمقصود هنا أن هذه السورة دلت على ما تدل عليه مواضع أخر من القرآن ، من أن الله يرسل الرسل الى الناس تأمرهم وتهيأهم — يرسلهم مبشرين ومنذرين ، كما قال تعـالى (وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين) ينذرون الذين اساؤا عقوبات أعمالهم ، ويبشرون الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالنعيم المقيم ، و (أن لهم أجراً حسناً ماكثين فيه ابداً)

فقوله (لم يكن الذين كفروا من اهل الـكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) بيان منه ان الـكفار لم يكن الله ليـدعهم ويتركهم عـلى مـا هم عليـه من الـكفر : بـل لا يفكهم حتى يرسـل إليهم الرسول بشيراً ونذيراً (ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى)

ومما يبين ذلك أن « حتى » حرف غاية ، وما بعد الغاية يخالف ما قبلهـا . كما في قوله : (حتى يتبين لـكم الخيط الأبيض من الخيـط الأسـود من الفجر) وقوله (حتى يطهرن) وقوله : (حتى تنـكح زوجا غيره) ونظائر ذلك .

فلو أريـد أنهم لم يكونوا منتهين ويؤمنون حتى يتبين لهـم الحق لزم أن يكونوا كلهم بعد مجيء البينة قد انتهوا وآمنوا . فان اللفظ عام فيهم .

وكذلك لو كان المراد انهم كانوا متفقين على تصديق الرسول حتى بعث لزم أن يكونوا كلهم كانوا يعرفونه قبل إرساله إليهم ، وأنهم كلهم بعد ارساله تفرقوا واختلفوا . وكلاهما باطل . فكثير منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني ، ولم يكونوا يعرفون ما في الكتب من بعثه ومن امور أخر . ولما بعث فقد آمن به خلق كثير منهم ، ولم يتفرقوا كلهم عن الايمان به .

وحينئذ فالآية لم تتضمن مدحهم مطلقاً ، كما ظن من ظن أن معناها أنهم لم ينتهوا ولم يؤمنوا حتى يتبين لهم الحق . ولا تتضمن ذمهم مطلقاً ، كما ظن من ظن أنهم لما جاءهم الرسول تفرقوا واختلفوا بعد ما كانوا متفقين على التصديق ؛ بل تضمنت مدح من آمن منهم بالرسول ، وذم من لم يؤمن ، والاخبار أنه لا بد من ارسال الرسول إليهم ، فيؤمن به بعضهم ويكفر بعض .

قال تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ، ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد)

ثم ان الذين آمنوا بالرسل لا بد ان يمتحنهم ليميز بين الصادق والكاذب، كما قال تعالى (أحسب الناس أن يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) ثم قال : (أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ، ساء ما يحكمون)

فالناس اذا أرسل إليهم احد رجلين . إما رجل آمن بهم فى الظاهر ، فلا بد ان يمتحن حتى يتبين الصادق من الكاذب . وإما رجل عمل السيئات ولم يؤمن ، فلا يفوت الله ، بل هو آخذه ـــ سبحانه وتعالى .

ولهذا انقسم الناس فى الرسل الى ثلاثة أقسام ـــ مؤمن باطن وظاهر ، وكافر مظهر للكفر ، ومنافق مظهر للايمان مبطن للكفر . ومن حين هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة حصل هذا الانقسام ، وأنزل الله تعالى في اول البقرة أربع آيات فى صفة المؤمنين ، وآيتين فى صفة الكافرين ، وبضع عشرة آية فى صفة المنافقين .

وأما حين كان بمكة وكان المؤمنون مستضعفين ، فلم يكن احد يحتاج الى النفاق ، بل كان من المؤمنين من يكتم إيمانه من كثير من الناس .

ومنهم من يتكلم بالكفر مكرهاً مع طمأنينة قلبه بالايمان . وهذا مؤمن باطناً وظاهراً . فانه وإن أظهر الكفر لبعض الناس لما اكره عليه ، أو كتم عنه إيمانه ، فهو يتكلم بالايمان فى خلوته ومع من يأمنه ، ويعمل بما يمكنه ، وما عجز عنه فقد سقط عنه .

ولهذا قال العلماء ، منهم أحمد بن حنبل : لم يكن بمكة نفاق ، إنما كان النفاق بالمدينة .

ولكن كان بمكة من في قلبه مرض ، كما قال فى السورة المكية (ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا) .

وهو سبحانه قد ذكر أن المظهرين للايمان ما كان ليدعهم حتى يميز الخبيث من الطيب ويمتحنهم ، كما قال تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) ، وقال (أم حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ، والله خبير بما تعملون) ، وقال تعالى (أم حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ، مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ، ألا إن نصر الله قريب) وأمثال ذلك .

فكذلك الذين كفروا لم يكن ليتركهم حتى يبعث إليهم الرسول بالآيات البينات . فهذا معنى قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وهم إذا جاءتهم البينة منهم من يؤمن ، ومنهم من يكفر .

وإذا قيل : إن الآية تتضمن بعد ذلك المعنى الآخر ، وهو أنهم لم يكونوا ليهتدوا ويعرفوا الحق ويؤمنوا حتى تأتيهم البينة ، إذ لا طريق لهم إلى معرفة الحق إلا برسول يأتي من الله أيضاً ؛ أو لم يكونوا منتهين متعظين وإن عرفوا الحق حتى يأتيهم من الله من يذكرهم ؛ فهذا المعنى لا يناقض ذاك .

بخلاف قول من قال : لم يكن المشركون وأهل الكتاب تاركين لمعرفة محمد ولذكره ، ولم يكونوا متفرقين فيه ، بل متفقين على الايمان به ، حتى جاءتهم البينة ، فتركوا الايمان به وتفرقوا . فان هذا غير مراد قطعاً .

ومما يبين ذلك قوله (حتى تأتيهم البينة) ، ولم يقل « حتى أتتهم » وأولئك لما لم يفهموا معنى الآية ظنوا أن الوضع موضع الماضي ، وأن المراد : ما انفكوا عما كانوا عليه — إما من كفر ، وإما من إيمان — حتى أتتهم البينة . فلما قيل (حتى تأتيهم البينة) أشكل عليهم . وقال

بعضهم : لما تأتهم كلها .

وأما على المعنى الصحيح فالموضع موضع المضارع ، كقوله تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) . فإن المراد : ما كانوا مفكوكين متروكين حتى تأتيهم البينة .

وهو سبحانه قال (لم يكن الذين كفروا) . و « لم » وإن كانت تقلب المضارع ماضياً فذاك إذا تجرد ، فقيل « لم يأت » و « لم يذهب » فمعناه « ما أتى » و « ما ذهب » .

وأما إذا قيل « لم يكن يفعل هذا » . و (لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا) فالمقصود معنى الفعل الدائم مطلقاً . وإذا قيل « لم يكن فلان آتياً حتى يذهب إليه فلان » ، بخلاف ما إذا قلت « لم يكن فلان قد أتى حتى ذهب إليه فلان » . ولو قيل « ما كان فلان فاعلا لهذا حتى يكون كذا » كان نحو ذاك ، بخلاف ما إذا قيل « ما كان فلان قد فعل حتى أتى فلان » .

فنفى المضارع الذي خبره اسم فاعل ، وهو الدائم . والمراد : لم يكونوا فى الحال والاستقبال متروكين حتى تأتيهم البينة . ولو قيل هنا « حتى أتتهم البينة » لم يكن موضعه .

وكذلك لو أراد الانتهاء عن الكفر والايمان لقيل (حتى تأتيهم البينة » . أي لم يكونوا يعرفون الحق حتى يأتيهم نبي يعرفهم ، او لم يكونوا متعظين عاملين حتى يأتي مـن يعظهم ويذكرهم . فليس هذا موضع الماضي ، بخلاف ما لو قيل : « ما زالوا كافرين حتى أتاهم » .

فالآية تتضمن الاخبار عن وجوب إثبات البينة ، وامتناع الانفكاك بدونها . لم يقصد بها مجرد الخبر عن عدم الانفكاك ثم ثبوته في الماضي . وهو كما لو قيـل « لم يكونوا ينفكوا حتى تأتيهم البينة » ، لكن هنا ذكر اسم الفاعلين ، فقيل « منفكين » .

وهو سبحانه لما ذكر أنه لا بد مـن إرسال الرسل إلى الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب لتقوم عليهم الحجة بذلك ذكر بعد هذا أن اهـل الكتاب الذين آمنوا بالرسل ما تفرقوا إلا مـن بعد ما جاءتهم البينة ، وقامت عليهم الحجة . فبينات الله وحجته قامت على هؤلاء وهؤلاء .

وهو لم يعذب واحداً مـن الحزبين إلا بعد أن جاءتهـم البينة . وقامت عليهم الحجة ، كما في قصة موسى ومن أرسل إليه . فان الله لم يدع فرعون وقومه حتى أرسل إليهم موسى ، ولم يعذبهم الا بعد إقامة الحجة . ثم لما آمن بنو إسرائيل بالكتب والرسل لم يتفرقوا ويختلفوا إلا من

بعد ما جاءتهم البينة . فلم يكونوا معذورين في ذلك .

ولهذا نهيت أمة محمد عن التشبه بهم ، فقيل (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات) .

والناس الذين بعث إليهم محمد هم كذلك . فمن كان كافراً لم يكن منفكا حتى تأتيه البينة ، ومن آمن بمحمد من الأمم ثم تفرقوا واختلفوا فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءتهم البينة .

وما أمر الجميع (إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) .

والآية تضمنت مدح الرب وذكر حكمته وعدله وحجته فى أنه لا يدعهم حتى يرسل إليهم رسولا ، كما قال لأهل الكتاب (قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير ، فقد جاءكم بشير ونذير) — الآية . لم تتضمن مدحهم على بقائهم على الكفر حتى يأتي الرسول . فان هذا غايته أن لا يعاقبوا عليه حتى يأتي الرسول ، لا أن يحمدوا عليه حتى يأتي الرسول . فان هذا لا يقوله عاقل ، ولم يقله أحد ، لا سيما وأهل الكتاب قد قامت عليهم الحجة بأنبياء قبله .

ونظير هذا فى اللفظ قوله (وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس) . ليس المراد : ما كنتم بالغيه فى الماضي ، بل هذه حالهم دائماً .

فقوله « لم يكن الذين كفروا - منفكين حتى تأتيهم » يقتضي أن هذه حالهم دائماً .

وتضمنت السورة ذكر أصناف الخلق ، وما أمر الله به جميع العباد ، وأن ذلك أمر لا بد منه - لا بد من إرسال الرسل ، وإنزال الكتب - وبيان السعداء اهل الجنة ، والأشقياء اهل النار .

فقوله (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة ، رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة) جملة ، فيه بيان إرسال [الرسول] الى الجميع . وقوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) فيه إقامة الحجة على اهل الشرائع ، وذم تفرقهم واختلافهم ، وأن ذلك بعد أن جاءتهم البينة .

وهاتان الجملتان نظيرها قوله (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد

ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) .

ومثل ذلك قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب) ، ثم قال (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ولو لا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم ، وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب) ، وقوله (ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ، ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ، وإنهم لفي شك منه مريب) فى سورة « هود » وسورة « عسق » .

ثم ذكر ما أمر به الجميع بقوله (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) .

ثم ذكر عاقبة الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ، وعاقبة الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

فصـــــل

وقوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) . قال طائفة من المفسرين : هو تفرقهم في محمد بعد أن كانوا مجتمعين على الايمان به .

ثم من هؤلاء من جعل تفرقهم ايمان بعضهم وكفر بعض . قال البغوي : ثم ذكر من لم يؤمن من أهل الكتاب ، فقال (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ، أي البيان فى كتبهم أنه نبي مرسل . قال المفسرون : لم يزل اهل الكتاب مجتمعين في تصديق محمد حتى بعثه الله . فلما بعث تفرقوا فى أمره واختلفوا . فآمن به بعضهم وكفر به بعضهم .

وهكذا ذكر طائفة فى قوله (ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات ، فما اختلفوا حتى جاءهم العلم) قال أبو الفرج ، قال ابن عباس : ما اختلفوا فى أمر محمد ، لم يزالوا به مصدقين حتى جاءهم العلم ، يعني القرآن . وروى عنه : حتى جاءهم العلم ، يعني محمداً . فعلى هذا يكون العلم هنا عبارة عن المعلوم . وبيان هذا أنه لما جاءهم

اختلفوا في تصديقه ، فكفر به اكثرهم بغياً وحسداً بعد ان كانوا مجتمعين على تصديقه بغياً وحسداً .

ومنهم من جعل المتفرقين كلهم كفاراً . قال ابن عطية : ثم ذكر تعالى مذمة من لم يؤمن من اهل الكتاب من بني إسرائيل من انهم لم يتفرقوا في امر محمد إلا من بعد ان رأوا الآيات الواضحة ، وكانوا من قبل متفقين على نبوته وصفته . فلما جاء من العرب حسدوه .

وكذلك قال الثعلبي : ما تفرق الذين اوتوا الكتاب في أمر محمد فكذبوه إلا من بعد ما جاءتهم البينة ـــ البيان في كتبهم أنه نبي مرسل . قال العلماء : من اول هذه السورة الى قوله (فيها كتب قيمة) حكمها فيمن آمن من أهل الكتاب والمشركين ، (وما تفرق) حكمه فيمن لم يؤمن من اهل الكتاب بعد قيام الحجة علية .

وكذلك قال ابو الفرج . قال : (وما تفرق الذين اوتوا الكتاب) يعني من لم يؤمن . (إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ، وفيها ثلاثة أقوال :

أحدها انه محمد ، والمعنى لم يزالوا مجتمعين على الايمان به حتى بعث ، قاله الأكثرون ؛

والثاني : القرآن ، قاله ابو العالية .

والثالث : ما فى كتبهم من بيان نبوته ، ذكره الماوردي .

(قلت) : هذا هو الذي قطع به أكثر المفسرين ، ولم يذكر الثعلبي ، والبغوي ، وغيرهما سواه .

وأبو العالية إنما قال : الكتاب ، لم يقل : القرآن . هكذا رواه ابن أبي حاتم بالاسناد المعروف عن الربيع بن انس : (إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ، قال : قال ابو العالية : الكتاب . ومراد أبي العالية جنس الكتاب . فيتناول الكتاب الأول ، كما قال (ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه) فى موضعين من القرآن ، وقال تعالى (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) .

وهذا التفسير معروف عن أبى العالية ، ورواه عن أبى بن كعب . ورواه ابن أبى حاتم وغيره عن الربيع ، عن أبى العالية ، عن أبي بن كعب ، أنه كان يقرؤها (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله

النبيين مبشرين ومنذرين) . وأن الله إنما أرسل الرسل وأنزل الكتب عند الاختلاف ، (وأنزل معهم الكتاب بالحق) . قال أنزل الكتاب عند الاختلاف . (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) يعني بني إسرائيل . أوتوا الكتاب والعلم (من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) . يقول بغياً على الدنيا وطلب ملكها وزخرفها وزينتها أيهم يكون له الملك والمهابة فى الناس . فبغى بعضهم على بعض ، وضرب بعضهم رقاب بعض (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه) . يقول : فهداهم الله عند الاختلاف أنهم أقاموا على ما جاءت به الرسل قبل الاختلاف — أقاموا على الاخلاص لله وحده . وعبادته لا شريك له . وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وأقاموا على الأمر الأول الذي كان قبل الاختلاف ، واعتزلوا الاختلاف . فكانوا شهداء على الناس يوم القيامة — كانوا شهداء على قوم نوح ، وقوم هود ، وقوم صالح ، وقوم شعيب ، وآل فرعون ، أن رسلهم قد بلغتهم وأنهم كذبوا رسلهم .

قلت : الاختلاف في كتاب الله نوعان . أحدهما يذم فيه المختلفين كلهم ، كقوله (وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) وقوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) والثانى يمدح المؤمنين ويذم الكافرين ، كقوله (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ، ولو شاء

الله ما اقتتلوا ، ولكن الله يفعل ما يريد) وقوله (هـذان خصمان اختصموا فى ربهم ، فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار) إلى قوله : (إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقوله : (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد) .

وإذا كان كذلك فالنبي ذمه من تفرق أهل الكتاب واختلافهم ذم فيه الجميع ، ونهى عن التشبه بهم ، فقال (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وقال : (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) .

وذلك بأن تؤمن طائفة ببعض حق وتكفر بما عند الأخرى من الحق ، وتزيد فى الحق باطلا ، كما اختلف اليهود والنصارى فى المسيح وغير ذلك .

وحينئذ نقول : من قال إن أهل الكتاب ما تفرقوا فى محمد إلا من بعد ما بعث ، إرادة إيمان بعضهم وكفر بعضهم ، كما قاله طائفة فالمذموم هنا من كفر ، لا من آمن . فلا يذم كل المختلفين ، ولكن يذم من كان يعرف أنه رسول ، فلما جاء كفر به حسداً أو بغياً ، كما قال تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا ، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) .

وان أريد بالتفرق فيه أنهم كلهم كفروا به وتفرقت أقوالهم فيه فليس الأمر كذلك . وقد بين القرآن فى غير موضع أنهم تفرقوا واختلفوا قبل ارسال محمد صلى الله عليه وسلم . فاختلاف هؤلاء وتفرقهم في محمد صلى الله عليه وسلم هو من جملة ما تفرقوا واختلفوا فيه . والله أعلم .

سورة التكاثر

قال شيخ الاسلام رحمه الله :

فصـــــل

« سورة التكاثر » قيل فيها : (حتى زرتم المقابر) تنبيها على أن الزائر لا بد أن ينتقل عن مزاره ، فهو تنبيه على البعث .

ثم قال : (كلا سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون) فهذا خبر عن علمهم في المستقبل ، ولهذا روى عن علي أنه في عـذاب القبر ، ثم قال : (كلا لو تعلمون علم اليقين) فهذا اشارة الى علمهم في الحال ، والخبر محذوف : أي لـكان الأمر فوق الوصف ، ولعلمتـم أمراً عظيـما ، ولألهاكم عما ألهاكم ، فان الالتهاء بالتكاثر إنما وقع من الغفلة وعـدم اليقين . كما قال : (كذبوا بآياتنـا وكانوا عنهـا غافلـين) ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لو تعلمون ما أعـلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيراً » ، وحذف جواب لو كثير في القرآن تعظيما له وتفخيما ، فانه اعظم

من ان يوصف أو يتصور بسماع لفظ ، اذ الخبر ليس كالمعاين ، ولهذا اتبع ذلك بالقسم على الرؤية التى هي عين اليقين ، التى هي فوق الخبر الذي هو علم اليقين ، فقال : (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين) وهذا الكلام جواب قسم محذوف مستقبل ، مع كون جواب لو محذوفا كما تقدم ، فى أحد القولين . وفى الآخر هو متعلق بلو ، لكن يقال جواب لو إنما يكون ماضيا ، فيقال : لرأيتم الجحيم . كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لو تكونون على الحال التى تكونون عندي لصافحتكم الملائكة في طرقكم وعلى فرشكم » ولو كان ماضياً فليس مما يؤكد بل يقال : لو يجيء لأجي . وجواب هذا أنه جواب قسم محذوف سد مسد جواب لو . كقوله : (وان أطعتموهم انكم لمشركون) وله نظائر فى القرآن وكلام العرب ، فان الكلام إذا اشتمل على قسم وشرط وكل منهما يقتضي جوابه أجيب الأول منهما ، وهو هنا القسم ، وهو المقصود .

وعلى هذا القول يكون المعنى : والله لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم بقلوبكم ، والأول هو المشهور ، ومن المفسرين من لم يذكر سواه ، وهو الذي أثروه عن متقدميهم ، ويدل على صحته وأنه الحق أن قوله : (ثم لترونها ـ ثم لتسألن) معطوف على ما قبله ، فيكون داخلا في حيزه ، فلو كان الأول معلقاً بالشرط لكان المعطوف عليه

كذلك ، وهو باطل ؛ لأن رؤيتها عين اليقين ، والمسألة عن النعيم ليس معلقاً بأن يعلموها فى الدنيا علم اليقين .

وأيضاً فتفسير الرؤية المطلقة برؤيـة القلب ليس هو المعروف من كلام العرب .

وأيضا فيكون الشرط هو الجواب ، فان المعنى حينئذ لو علمتم علم اليقين لرأيتم بقلوبكم ، وذلك هو العلم ، فالمعنى لو علمتم لعلمتم ، وهذا لايفيـد ، ولو أريد بمشاهـدة القلب قدر زائد عـلى مجرد العـلم ، فهـذا معـلوم أن من عـلم الشـيء أمكنه أن يجعـل مشاهـداً له بقلبه .

وأيضاً فهذا المعنى لو كان مفيداً لم يكن مما يستحق القسم عليه ، فانه ليس بطائل .

وأيضا فقوله : (لو تعلمون علم اليقين) لم يذكر المعـلوم ، حتى يستلزم العلم به العلم بالجحيم ، فان أريد معلوم خاص ، فـلا دليل في الشرط عليه ، حتى يصح الارتباط . وان أريد المعلوم العام وهو مابعد الموت فذاك يستلزم العلم بالجحيم وغيرها ، وهـذا فيه نظر . فقـد يسأل ويقال قوله : (سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون) لم يذكر

فيه المعلوم بل أطلق ، ومعلوم ان كل أحد سوف يعلـم شيئاً لم يكن علمه ، وجوابه : أن سياق الكلام يقتضي الوعيد والتهديد ، حيث افتتحه بقوله : (ألهاكم التكاثر) .

وأيضاً فمثل هذا الكلام قد صار في العرف يستعمل فى الوعيـد غالباً ، أو فى الوعد . وإذا كان العلم مقيداً بالسياق اللفظي ، وبالوضع العرفي . فقوله : (لو تعلمون) هو ذاك العلم ، أخبر بوقوعه مستقبلاً ، ثم علق بوقوعه حاضراً ، وقيد المعلق به بعلم اليقين ، فانهم قد يعلمون مابعد الموت ، لكن ليس علما هو يقين .

سورة الهمزة

قال شيخ الإسلام رحمه الله

فصـــــل

قوله : (ويل لكل همزة لمزة) هو الطعان العياب . كما قال : (هماز مشاء بنميم) وقال : (ومنهم من يلمزك فى الصدقات) وقال : (الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين) والهمز : أشـد ؛ لأن الهمز الدفع بشدة ، ومنه الهمزة من الحروف ، وهي نقرة في الحلق ، ومنه : (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، من همزه ، ونفخه ، ونفثه » وقال : « همزه الموتة » وهى الصرع ، فالهمز مثل الطعن لفظاً ومعنى .

واللمز كالذم والعيب ، وإنما ذم من يكثر الهمز . واللمز ، فان الهمزة واللمزة هو الذي يفعل ذلك كثيراً ، و (الهمزة) و (اللمزة)

الذي يفعل ذلك بـه . كما في نظائره مثـل الضحكة والضحكة ، واللعبة واللعبة ، وقوله : (الذي جمع مالا وعدده) وصفه بالطعن في الناس ، والعيب لهم ، وبجمع المال وتعديده ، وهـذا نظير قوله : (ان الله لا يحب كل مختال فخور الذين يبخلون) في « النساء » و « الحديد » فان الهمزة اللمزة يشبه المختال الفخور ، والجماع المحصي نظـير البخـيل ، وكذلك نظيرها : (قوله هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، عتل بعـد ذلك زنيم) وصفه بالكـبر والبخل ، وكذلك قوله : (وأما من بخل واستغنى) فهذه خمس مواضع ، وذلك ناشيء عن حب الشرف والمال ، فان محبة الشرف تحمل على انتقاص غيره بالهمز واللمز والفخر والخيلاء ، ومحبة المال تحمل على البخل ، وضد ذلك من أعطى فلم يبخل ، واتقى فلم يهمز ، ولم يلمز ، وايضاً فان المعطى نفع الناس ، والمتقى لم يضرهم ، فنفع ولم يضر ، وأما المختال الفخور البخيل ، فانه ببخله منعهم الخـير ، وبفخره سامهم الضر ، فضرهم ولم ينفعهم ، وكذلك « الهمزة الذي جمع مالا » ونظـيره قارون الذي جمـع مالا ، وكان من قـوم موسى فبغى عليهم .

ومن تدبر القرآن وجد بعضه يفسر بعضاً ، فانه كما قال ابن عباس في رواية الوالبي : مشتمل عـلى الأقسام ، والأمثال ، وهو تفسـير : (متشابها مثاني) .

ولهذا جاء كتاب الله جامعاً . كما قال صلى الله عليه وسلم : « أعطيت جوامع الكلم » وقال تعالى : (كتابا متشابهاً مثاني) فالتشابه يكون فى الأمثال ، والمثاني فى الأقسام، فان التثنيــة فى مطلق التعديد . كما قــد قيل فى قوله : (ارجع البصر كرتين) وكما فى قول حذيفة « كنا نقول بين السجدتين : رب اغفر لي ، رب اغفر لي » وكما يقال : فعلت هذا مرة بعد مرة ، فتثنية اللفظ يراد به التعديد ؛ لأن العدد مازاد عـلى الواحد ، وهو أول التثنية ، وكذلك ثنيت الثوب ، أعم من أن يكون مرتين فقط أو مطلق العدد ، فهو جميعه متشابه ، يصدق بعضه بعضا ، ليس مختلفاً ، بل كل خبر وأمر منه يشابه الخبر ، لاتحاد مقصود الأمرين . ولاتحاد الحقيقة التى إليها مرجع الموجودات .

فلما كانت الحقائق المقصودة والموجودة ترجع الى أصل واحــد ، وهو الله سبحانه . كان الكلام الحق فيها خبرا ، وأمرا متشابها ، ليس بمنزلة المختلف المتناقض . كما يوجد فى كلام أكـثر البشر ، والمصنفون ــ الكبار منهم ــ يقولون شيئا ثم ينقضونه ، وهو جميعه مثانى ؛ لأنه استوفيت فيه الأقسام المختلفة ، فان الله يقول : (ومن كل شيء خلقنا زوجين) فذكر الزوجين مثاني ، والاخبار عن الحقائق بما هي عليه بحيث يحكم على الشيء بحكم نظيره ، وهو حكم على المعنى الواحد المشترك خبراً أو طلبا خطاب متشابه ، فهو متشابه مثـاني .

وهذا فى المعاني مثل الوجوه والنظائر في الألفاظ فان كل شيئين من الأعيان والاعراض وغير ذلك إما ان يكون أحدهما مثل الآخر ، أو لا يكون مثله فهي الأمثال ، وجمعها هو التأليف ، وإذا جاءت بلفظ واحد كانت نظائر ، وإن لم يكن مثله فهو خلافه سواء كان ضداً أو لم يكن ، وقد يقال : إما أن يجمعهما جنس أولا ، فان لم يجمعها جنس فأحدهما بعيد عن الآخر ، ولا مناسبة بينهما ، وان جمعهما جنس فهي الأقسام ، وجمعها هو التصنيف ، ودلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة تسمى الوجوه . والكلام الجامع هو الذي يستوفي الأقسام المختلفة ، والنظائر المتماثلة جمعاً بين المتماثلين ، وفرقا بين المختلفين . بحيث يبقى محيطا ، والا فذكر أحد القسمين أو المثلين لا يفيد التمام ، ولا يكون الكلم محيطا ، ولا الكلم جوامع ، وهو فعل غالب الناس فى كلامهم .

والحقائق فى نفسها : منها المختلف ، ومنها المؤتلف ، والمختلفان بينهما اتفاق من وجه ، وافتراق من وجه ، فاذا أحاط الكلام بالأقسام المختلفة ، والأمثال المؤتلفة كان جامعا ، وباعتبار هذه المعاني كانت ضروب القياس العقلي المنطقي ثلاثة : الحمليات والشرطيات المتصلة ، والشرطيات المنفصلة .

فالأول للحقائق المتماثلة الداخلة في القضية الجامعة .

والثاني للمختلفات التى ليست متضادة ، بل تتلازم تارة ، ولا تتلازم أخرى .

والثالث للحقائق المتضادة المتنافية ، إما وجوداً أو عدما ، وهي النقيضان ، وإما وجوداً فقط ، وهو أعم من النقيضين ، وإما عدما فقط ، وهو أخص من النقيضين .

فالحمليات للمثلين ، والأمثال ، والشرطيات المنفصلة للمتضادين والمتضادات ويسمى التقسيم ، والسبر ، والترديد ، والبياني ، والمتصلة للخلافين غير المتضادين ، ويسمى التلازم .

سورة الكوثر

وقال شيخ الاسلام

أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رحمه الله :

« سورة الكوثر » ما أجلها من سورة ! وأغزر فوائدها على اختصارها ، وحقيقة معناها تعلم من آخرها ، فانه سبحانه وتعالى بتر شانىء رسوله من كل خير ، فيبتر ذكره وأهله وماله فيخسر ذلك فى الآخرة ، ويبتر حياته فلا ينتفع بها . ولا يتزود فيها صالحاً لمعاده ، ويبتر قلبه فلا يعي الخير ، ولا يؤهله لمعرفته ومحبته ، والايمان برسله ، ويبتر أعماله فلا يستعمله فى طاعة ، ويبتره من الأنصار فلا يجد له ناصراً ، ولا عونا . ويبتره من جميع القرب والأعمال الصالحة فلا يذوق لها طعما ، ولا يجد لها حلاوة ، وان باشرها بظاهره ، فقلبه شارد عنها . وهذا جزاء من شنأ بعض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ورده لأجل هواه ، أو متبوعه ، أو شيخه ، أو أميره ، أو كبيره . كمن شنأ آيات الصفات وأحاديث الصفات وتأولها على غير مراد الله

ورسوله منها ، أو حملها على ما يوافق مذهبه ، ومذهب طائفته ، أو تمنى أن لا تكون آيات الصفات أنزلت ، ولا أحاديث الصفات قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن أقوى علامات شناءته لها ، وكراهته لها أنه إذا سمعها حين يستدل بها أهل السنة على ما دلت عليه من الحق اشمأز من ذلك ، وحاد ونفر عن ذلك ، لما فى قلبه من البغض لها والنفرة عنها فأي شانيء للرسول أعظم من هذا ، وكذلك اهل السماع الذين يرقصون على سماع الغنا والقصائد والدفوف والشبابات إذا سمعوا القرآن يتلى ويقرأ في مجالسهم استطالوا ذلك واستثقلوه . فأي شنآن اعظم من هذا ، وقس على هذا سائر الطوائف فى هذا الباب .

وكذا من آثر كلام الناس وعلومهم على القرآن والسنة ، فلولا أنه شانيء لما جاء به الرسول ما فعل ذلك ، حتى إن بعضهم لينسى القرآن بعد أن حفظه ، ويشتغل بقول فلان وفلان ، ولكن أعظم من شنأه ورده : من كفر به وجحده وجعله أساطير الأولين وسحراً يؤثر فهذا أعظم وأطم انبتاراً وكل من شنأه له نصيب من الانبتار ، على قدر شناءته له فهؤلاء لما شنؤه وعادوه جازاهم الله بأن جعل الخير كله معاديا لهم ، فبترهم منه ، وخص نبيه صلى الله عليه وسلم بضد ذلك ، وهو أنه أعطاه الكوثر ، وهو من الخير الكثير الذي آتاه الله فى الدنيا

والآخرة ، فما أعطاه في الدنيا الهدى والنصر والتأييد وقرة العين والنفس وشرح الصدر ، ونعم قلبه بذكره وحبه بحيث لا يشبه نعيمه نعيم فى الدنيا ألبتة ، وأعطاه في الآخرة الوسيلة والمقام المحمود ، وجعله أول من يفتح له ولأمته باب الجنة ، وأعطاه فى الآخرة لواء الحمد ، والحوض العظيم ، فى موقف القيامة إلى غير ذلك ، وجعل المؤمنين كلهم أولاده وهو أب لهم ، وهذا ضد حال الأبتر الذي يشنؤه ويشنأ ما جاء به .

وقوله (إن شانئك) أي مبغضك ، والأبتر المقطوع النسل ، الذي لا يولد له خير ولا عمل صالح فلا يتولد عنه خير ، ولا عمل صالح . قيل لأبى بكر بن عياش : إن بالمسجد قوماً يجلسون ويجلس إليهم ، فقال : من جلس للناس ، جلس الناس إليه . ولكن أهل السنة يموتون ، ويحيى ذكرهم ، وأهل البدعة يموتون ويموت ذكرهم ؛ لان أهل السنة أحيوا ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فكان لهم نصيب من قوله : (ورفعنا لك ذكرك) وأهل البدعة شنؤا ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكان لهم نصيب من قوله : (إن شانئك هو الأبتر)

فالحذر الحذر أيها الرجل من أن تكره شيئاً مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو ترده لأجل هواك ، أو انتصاراً لمذهبك ، أو

لشيخك ، أو لأجل اشتغالك بالشهوات ، أو بالدنيا ، فان الله لم يوجب
على احد طاعة أحد إلا طاعة رسوله ، والأخذ بما جاء به ، بحيث لو
خالف العبد جميع الخلق ، واتبع الرسول ما سأله الله عن مخالفة أحد
فان من يطيع أو يطاع إنما يطاع تبعاً للرسول ، وإلاّ لو أمر بخلاف
ما أمر به الرسول ما أطيع . فاعلم ذلك واسمع ، وأطع واتبع ، ولا
تبتدع . تكن أبتر مردوداً عليك عملك ، بل لا خير في عمل أبتر من
الاتباع ولا خير في عامله والله أعلم .

وقوله تعالى : (إنا أعطيناك الكوثر) تدل هذه الآية على عطية
كثيرة صادرة عن معط كبير غني واسع . وأنه تعالى وملائكته
وجنده معه : صدر الآية (بان) الدالة على التأكيد ، وتحقيق الخبر
وجاء الفعل بلفظ الماضي الدال على التحقيق ، وانه أمر ثابت واقع ،
ولا يدفعه ما فيه من الايذان ، بأن إعطاء الكوثر سابق فى القدر
الأول حين قدرت مقادير الخلائق ، قبل ان يخلقهم بخمسين ألف
سنة ، وحذف موصوف الكوثر ليكون أبلغ فى العموم ؛ لما فيه من
عدم التعيين ، وأتى بالصفة أي أنه سبحانه وتعالى قال : (إنا أعطيناك
الكوثر) فوصفه بالكوثر ، والكوثر المعروف إنما هو نهر فى الجنة ،
كما قد وردت به الاحاديث الصحيحة الصريحة ، وقال ابن عباس الكوثر
إنما هو من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه ، واذا كان أقل اهل

الجنة من له فيها مثل الدنيا عشر مرات . فما الظن بما لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما أعده الله له فيها . فالكوثر علامة وامارة على تعدد ما أعده الله له من الخيرات ، واتصالها وزيادتها ، وسمو المنزلة وارتفاعها ، وان ذلك النهر وهو الكوثر أعظم أنهار الجنة وأطيبها ماء ، وأعذبها واحلاها وأعلاها .

وذلك انه أتى فيه بلام التعريف الدالة على كمال المسمى وتمامه . كقوله : زيد العالم ، زيد الشجاع ، أي لا أعلم منه ولا أشجع منه ، وكذلك قوله : (إنا أعطيناك الكوثر) . دل على انه اعطاه الخير كله كاملا موفراً . وإن نال منه بعض أمته شيئاً كان ذلك الذي ناله ببركة اتباعه ، والاقتداء به ، مع ان له صلى الله عليه وسلم مثل أجره من غير أن ينقص من أجر المتبع له شيء ففيه الاشارة الى ان الله تعالى يعطيه في الجنة بقدر اجور امته كلهم من غير أن ينتقص من اجورهم ، فانه هو السبب فى هدايتهم ، ونجاتهم ، فينبغي بل يجب على العبد اتباعه والاقتداء به . وأن يمتثل ما أمره به ويكثر من العمل الصالح صوما وصلاة وصدقة وطهارة . ليكون له مثل أجره ، فانه اذا فعل المحظورات فات الرسول مثل أجر ما فرط فيه من الخير . فان فعل المحظور مع ترك المأمور قوي وزره . وصعبت نجاته لارتكابه المحظور وتركه المأمور ، وان فعل المأمور وارتكب المحظور دخل فيمن يشفع

فيه الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه ناله مثل أجر مافعله من المأمور ، والى الله إياب الخلق ، وعليه حسابهم ، وهو اعلم بحالهم : اي بأحوال عباده ، فان شفاعته لأهل الكبائر من أمته . والمحسن إنما احسن بتوفيق الله له ، والمسيء لا حجة له ولا عذر .

والمقصود ان الكوثر نهر في الجنة ، وهو من الخير الكثير الذي اعطاه الله رسوله صلى الله عليه وسلم فى الدنيا والآخرة ، وهذا غير ما يعطيه الله من الأجر الذي هو مثل اجور امته الى يوم القيامة ، فكل من قرأ أو علم او عمل صالحاً او علم غيره او تصدق او حج او جاهد او رابط او تاب او صبر او توكل او نال مقاماً من المقامات القلبية من خشية وخوف ومعرفة وغير ذلك ، فله مثل اجره من غير ان ينقص من اجر ذلك العامل . والله اعلم .

وقوله : (فصل لربك وانحر) أمره الله أن يجمع بين هاتين العبادتين العظيمتين ، وهما الصلاة والنسك الدالتان على القرب والتواضع والافتقار وحسن الظن ، وقوة اليقين ، وطمأنينة القلب الى الله ، والى عدته وأمره ، وفضله ، وخلفه ، عكس حال أهل الكبر والنفرة واهل الغنى عن الله الذين لا حاجة فى صلاتهم الى ربهم يسألونه إياها ، والذين لا ينحرون له خوفاً من الفقر ، وتركا لاعانة الفقراء واعطائهم ، وسوء الظن منهم بربهم ، ولهذا جمع الله بينهما . في قوله تعالى : (قل

إن صلاتى ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين) والنسك هي الذبيحة ابتغاء وجهه .

والمقصود : ان الصلاة والنسك هما أجل ما يتقرب به الى الله فانه أتى فيها بالفاء الدالة على السبب ؛ لأن فعل ذلك وهو الصلاة والنحر سبب للقيام بشكر ما اعطاه الله إياه من الكوثر ، والخير الكثير ، فشكر المنعم عليه وعبادته أعظمها هاتان العبادتان ، بل الصلاة نهاية العبادات ، وغاية الغايات . كأنه يقول : (إنا أعطيناك الكوثر) الخير الكثير ، وأنعمنا عليك بذلك لأجل قيامك لنا بهاتين العبادتين ، شكراً لانعامنا عليك ، وهما السبب لأنعامنا عليك بذلك ، فقم لنا بهما ، فان الصلاة والنحر محفوفان بانعام قبلها ، وانعام بعدها ،وأجل العبادات المالية النحر ، وأجل العبادات البدنية الصلاة ، وما يجتمع للعبد فى الصلاة لا يجتمع له فى غيرها من سائر العبادات ، كما عرفه أرباب القلوب الحية ، وأصحاب الهمم العالية ، وما يجتمع له فى نحره من إيثار الله ، وحسن الظن به وقوة اليقين ، والوثوق بما فى يد الله أمر عجيب ، إذا قارن ذلك الايمان والاخلاص ، وقد امتثل النبي صلى الله عليه وسلم أمر ربه فكان كثير الصلاة لربه كثير النحر ، حتى نحر بيده فى حجة الوداع ثلاثاً وستين بدنة ، وكان ينحر فى الأعياد وغيرها .

وفى قوله : (انا أعطيناك الكوثر ، فصل لربك وانحر) اشارة الى

انك لا تتأسف على شيء من الدنيا ، كما ذكر ذلك في آخر « طه » « والحجر » وغيرها ، وفيها الأشارة إلى ترك الالتفات إلى الناس ، وما ينالك منهم ، بل صل لربك وانحر . وفيها التعريض بحال الأبتر الشانيء ، الذى صلاته ونسكه لغير الله .

وفي قوله : (ان شانئك هو الأبتر) أنواع من التأكيد : أحدها تصدير الجملة بان . الثاني : الاتيان بضمير الفصل الدال على قوة الاسناد والاختصاص . الثالث : مجيء الخبر على أفعل التفضيل ، دون اسم المفعول . الرابع : تعريفه باللام الدالة على حصول هذا الموصوف له بتمامه ، وأنه أحق به من غيره ، ونظير هذا فى التأكيد قوله : (لا تخف إنك أنت الأعلى) .

ومن فوائدها اللطيفة الالتفات فى قوله : (فصل لربك وانحر) الدالة على ان ربك مستحق لذلك ، وأنت جدير بأن تعبده ، وتنحر له . والله أعلم .

سورة الكافرون

قال الشيخ رحمه الله :

فصل

في سورة قل يا أيها الكافرون

للناس فى وجه تكرير البراءة من الجانبين طرق حيث قال : (لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) ، ثم قال : (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما اعبد) منها قولان مشهوران ذكرهما كثير من المفسرين ، هل كرر الكلام للتوكيد ، أو لنفي الحال والاستقبال ؟.

قال أبو الفرج : فى تكرار الكلام قولان . أحدهما أنه لتأكيد الأمر وحسم اطماعهم فيه، قاله الفراء . وقد أفعمنا هذا فى سورة الرحمن قال ابن قتيبة : التكرير فى سورة الرحمن للتوكيد . قال : وهذه مذاهب العرب أن التكرير للتوكيد والافهام ، كما ان مذاهبهم الاختصار للتخفيف

والايجاز . لأن افتنان المتعلم والخطيب فى الفنون احسن من اقتصاده فى المقام على فن واحد . يقول القائل : والله لا افعله ، ثم والله لا افعله ! إذا أراد التوكيد وحسم الاطماع من ان يفعله ، كما يقول : والله افعله ؟ باضمار « لا » إذا أراد الاختصار . ويقول للمرسل . المستعجل : اعجل ، اعجل ! والرامي : ارم ، ارم ! قال الشاعر :

كم نعمة كانت لكم ، وكم وكم ؟

وقال الآخر :

هل سألت جموع كنـ ـدة يوم ولوا أين أينا ؟

وربما جاءت الصفة فأرادوا توكيدها ، واستوحشوا من إعادتها ثانية ، لأنها كلمة واحدة فغيروا منها حرفا .

قال ابن قتيبة : فلما عدد الله فى هذه السورة إنعامه وذكر عباده آلاءه ونبههم على قدرته جعل كل كلة فاصلة بين نعمتين لتفهيمهم النعم وتقريرهم بها ، كقولك للرجل : الم أنزلك منزلا وكنت طريداً ؟ أفتنكر هذا ؟ الم احج بك وكنت صروراً ؟ افتنكرُ هذا ؟ .

قلت قال ابن قتيبة : تكرار الكلام فى (قل يا ايها الكافرون)

لتكرار الوقت . وذلك انهم قالوا : إن سرك ان ندخل فى دينك عاماً فادخل في ديننا عاما . فنزلت هذه السورة .

قلت : هذا الكلام الذي ذكره باعادة اللفظ وإن كان كلام العرب وغير العرب ، فان جميع الأمم يؤكدون إما فى الطلب ، واما في الخبر ، بتكرار الكلام . ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : « والله ! لأغزون قريشاً ، ثم والله ! لأغزون قريشاً ، ثم والله ! لأغزون قريشاً . ثم قال : إن شاء الله . ثم لم يغزهم » .

وروى عنه أنه فى غزوة تبوك كان يقود به حذيفة ، ويسوق به عمار ، فخرج بضعة عشر رجلا حتى صعدوا العقبة ركباناً متلثمين وكانوا قد أرادوا الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لحذيفة : قد ، قد ، ولعمار : سق ، سق .

فهذا أكثر ، لكن ليس فى القرآن من هذا شيء . فان القرآن له شأن اختص به ، لا يشبهه كلام البشر — لا كلام نبي ، ولا غيره ، وإن كان نزل بلغة العرب . فلا يقدر مخلوق ان يأتي بسورة ، ولا ببعض سورة مثله .

فليس فى القرآن تكرار للفظ بعينه عقب الأول قط . وإنما فى

سورة الرحمن خطابه بذلك بعد كل آيــة ، لم يذكر متوالياً . وهذا النمط أرفع من الأول .

وكذلك قصص القرآن ليس فيها تكراراً ، كما ظنه بعضهم .

و « قل يا أيها الـكافرون » ليس فيها لفظ تكرار إلا قوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ، وهو مع الفصل بينهما بجملة .

وقد شبهوا ما في سورة الرحمن بقول القائل لمن أحسن إليه وتابع عليه بالأيادي وهو ينكرها ويكفرها : ألم تك فقيراً فأغنيتك ؟ أفتنكر هذا ؟ ألم تك عرياناً فكسوتك ؟ أفتنكر هذا ؟ ألم تك خاملا فعرفتك ؟ ونحو ذلك . وهذا أقرب من التكرار المتوالي ، كما في اليمين المكررة .

وكذلك ما يقوله بعضهم إنه قد يعطف الشيء لمجرد تغاير اللفظ ، كقوله :

فألفى قولها كذباً ومينا

فليس في القرآن من هذا شيء . ولا يذكر فيه لفظاً زائداً إلا لمعنى زائد وإن كان في ضمن ذلك التوكيد ، وما يجيء من زيادة اللفظ في مثل قوله (فبما رحمة من الله لنت لهم) ، وقوله (عما قليل ليصبحن نادمين) ، وقوله (قليلا ما تذكرون) ، فالمعنى مع هذا أزيد من المعنى بدونه . فزيادة اللفظ لزيادة المعنى ، وقوة اللفظ لقوة المعنى . والضم أقوى

من الكسر ، والكسر أقوى من الفتح . ولهذا يقطع عــلى الضم لما هو أقوى مثــل « الكره » و « الكره » . فالكره هــو الشيء المكروه ، كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) ، والكره المصدر ، كقوله (طوعاً وكرهــاً) . والشيء الذي في نفسه مكروه أقوى من نفس كراهة الكاره .

وكذلك « الذبح » و « الذبح » ، فالذبح : المــذبوح ، كقــوله (وفديناه بذبح عظيم) ، والذبح : الفعـل . والذبح : مذبوح ، وهو جسد يذبح ، فهو أكمل من نفس الفعل .

قال أبو الفرج : والقول الثاني أن المعنى : (لا أعبد ما تعبدون) في حالي هذه ، (ولا أنتم) في حالكم هذه (عابدون ما أعبــد . ولا أنا عابد ما عبدتم) في ما استقبل ، وكذلك (أنتم) فنفى عنهم في الحال والاستقبال . وهــذا في قوم بأعيانهم أعلمه الله أنهــم لا يؤمنون ، كما ذكرناه عن مقاتل . فلا يكون حينئذ تكرار . قال : وهذا قول ثعلب ، والزجاج .

قلت : قد ذكر القولين جماعة ، لكن منهم مــن جعل القول الأول قول أكثر أهــل المعاني . فقالوا ــــ واللفظ للبغوي : معنى الآية : لا أعبد ما تعبدون في الحال ، ولا أنا عابد ما عبدتم في الاستقبال ،

ولا أنتم عابدون ما أعبد فى الاستقبال . وهذا خطاب لمن سبق فى علم الله أنهم لا يؤمنون .

قال ، وقال أكثر اهل المعاني : نزل بلسان العرب على مجاري خطابهم . ومن مذاهبهم التكرار إرادة للتوكيد والافهام ، كما أن من مذاهبهم الاختصار للتخفيف والايجاز .

قلت : ومن المفسرين من لم يذكر غير الثاني — منهم المهدوي وابن عطية . قال ابن عطية : لما كان قوله : (لا أعبد) محتملا أن يراد به الآن ، ويبقى المستأنف منتظراً ما يكون فيه من عبادته ، جاء البيان بقوله (ولا أنا عابد ما عبدتم) ، أي ابداً ما حييت . ثم جاء قوله : (ولا أنتم عابدون ما اعبد) الثاني حتماً عليهم أنهم لا يؤمنون ابداً ، كالذين كشف الغيب عنهم ، كما قيل لنوح (إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) اما إن هذا فخطاب لمعينين ، وقوم نوح قد عموا بذلك .

قال : فهذا معنى الترديد الذي فى السورة ، وهو بارع الفصاحة . وليس هو بتكرار فقط ، بل فيه ما ذكرته ، مع الابلاغ والتوكيد ، وزيادة الأمر بياناً وتبرياً منهم .

قلت : هذا القول أجود من الذي قبله من جهة بيانهم لمعنى

زائد على التكرير . لكن فيه نقص من جهة أخرى . وهو جعلهم هذا خطاباً لمعينين ، فنقصوا معنى السورة من هذا الوجه .

وهذا غلط ، فان قوله : (قل يا أيها الكافرون) خطاب لكل كافر ، وكان يقرأ بها فى المدينة بعد موت أولئك المعينين ، ويأمر بها ويقول هي براءة من الشرك . فلو كانت خطاباً لأولئك المعينين ، أو لمن علم منهم أنه يموت كافراً ، لم يخاطب بها من لم يعلم ذلك منه .

وأيضاً فأولئك المعينون إن صح أنه إنما خاطبهم فلم يكن إذ ذاك علم أنهم يموتون على الكفر .

والقول بأنه إنما خاطب بها معينين قول لم يقله من يعتمد عليه . ولكن قد قال مقاتل بن سليمان : إنها نزلت في أبي جهل والمستهزئين ، ولم يؤمن من الذين نزلت فيهم احد . ونقل مقاتل وحده مما لا يعتمد عليه باتفاق اهل الحديث ، كنقل الكلبي .

ولهذا كان المصنفون فى التفسير من اهل النقل لا يذكرون من واحد منها شيئاً ، كمحمد بن جرير ، وعبد الرحمن بن أبي حاتم ، وأبي بكر بن المنذر ، فضلا عن مثل احمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه .

وقد ذكر غيره هذا عن قريش مطلقاً ، كما رواه عبد بن حميد ،

عن وهب بن منبه قال : قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم : إن سرك أن تدخل فى دينك عاماً وتدخل فى ديننا عاماً ، فنزلت (قل يا أيها الكافرون) حتى ختمها . وعن ابن عباس، قالت قريش : يامحمد! لو استلمت آلهتنا لعبدنا إلهك ، فنزلت السورة . وعن قتادة قال : امره الله ان ينادي الكفار فناداهم بقوله (يا أيها) .

وروى ابن أبي حاتم عن وهب بن منبه : قال كفار قريش ، فذكره . وقال عكرمة : برأه الله بهذه السورة من عبدة جميع الأوثان ودين جميع الكفار ، وقال قتادة : أمر الله نبيه ان يتبرأ من المشركين فتبرأ منهم . .

وروى قتادة عن زرارة بن أوفى : كانت تسمى « المقشقشة » . يقال : قشقش فلان ، إذا برىء من مرضه ، فهي تبرىء صاحبها من الشرك .

وبهذا نعتها النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف فى المسند والترمذي من حديث إسرائيل ، عن أبي إسحاق ، عن فروة بن نوفل عن أبيه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « مجيء ما جاء بك ؟ » قال : جئت ، يا رسول الله ! لتعلمني شيئاً اقوله عند منامي . قال : « إذا اخذت مضجعك فاقرأ (قل يا أيها الكافرون) . ثم نم على

خاتمتها ، فانها براءة من الشرك » .

رواه غير واحد عن أبي إسحاق ، وكان تارة يسنده ، وتارة يرسله رواه عنه زهير ، وإسرائيل مسنداً ؛ ورواه عنه شعبة ولم يذكر عن أبيه وقال « عن ابى اسحاق ، عن رجل ، عن فروة بن نوفل » ، ولم يقل « عن أبيه » . قال الترمــذي : وحديث زهير أشبه وأصح مــن حديث شعبة قال : وقد روى هذا الحديث من غير هــذا الوجه ، فرواه عبد الرحمن بن نوفل ، عن ابيه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم وعبد الرحمن بن نوفل هو اخو فروة بن نوفل .

قلت : وقد رواه عن ابى اسحاق ، اسماعيل بن ابى خالد ، قال : جاء رجل من اشجع الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله ! علمني كلاما اقوله عند منامي . قال : « إنك لنا ظئر ، اقرأ (قل يا أيها الكافرون) عند منامك ، فانها براءة من الشرك » .

فقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً مــن المسلمين ان يقرأها ، واخبره أنها براءة من الشرك . فلو كان الخطاب لمن يموت على الشرك كانت براءة مــن دين أولئك فقط ، لم تكن براءة مــن الشرك الذي يسلم صاحبه فيما بعد . ومعلوم أن المقصود منها ان تكون براءة من كل شرك ـــ اعتقادي وعملي .

وقوله : (لكم دينكم ولي دين) خطاب لكل كافر وإن اسلم فيا بعد . فدينه قبل الأسلام له كان والمؤمنون بريئون منه ، وإن غفره الله له بالتوبة منه ، كما قال لنبيه (فان عصوك فقل إني بريء مما تعملون) فانه بريء من معاصي اصحابه وإن تابوا منها . وهذا كقوله : (وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم ، انتم بريئون مما أعمل وانا بريء مما تعملون) .

وروى ابن ابي حاتم ، حدثنا ابي ثنا محمد بن موسى الجرشي ، ثنا ابو خلف عبد الله بن عيسى ، ثنا داود بن ابي هند ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ان قريشا دعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أن يعطوه مالا فيكون اغنى رجل فيهم ، ويزوجوه ما اراد من النساء ، ويطأوا عقبه — اي يسودوه — فقالوا : هذا لك عندنا ، يا محمد ! وكف عن شتم آلهتنا ، فلا تذكرها بسوء . فان لم تفعل فانا نعرض عليك خصلة واحدة ، وهي لك ولنا فيها صلاح . قال : « ما هي ؟ » . قالوا : تعبد آلهتنا سنة — اللات والعزى — ونعبد إلهك سنة . قال « حتى أنظر ما يأتيني من ربي » . فجاءه الوحي من الله من اللوح المحفوظ (قل يا أيها الكافرون) الى آخرها ، وانزل الله عليه (قل أفغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون ، ولقد اوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ، بل الله فاعبد وكن من الشاكرين) .

وقوله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) خطاب لكل من عبد غير الله وإن كان قد قدر له ان يتوب فيما بعد . وكذلك كل مؤمن يخاطب بهذا من عبد غير الله .

وقوله في هذا الحديث « حتى انظر ما يأتيني من ربي » قد يقول هذا من يقصد به دفع الظالمين بالتي هي احسن ليجعل حجته أن الذي عليه طاعته قد منع من ذلك ، فيؤخر الجواب حتى يستأمره ، وإن كان هو يعلم أن هذا القول الذي قالوه لا سبيل إليه .

وقد تخطب إلى الرجل ابنته فيقول : حتى اشاور امها ، وهو يريد أن لا يزوجها بذلك ، ويعلم ان امها لا تشير به . وكذلك قد يقول النائب : حتى أشاور السلطان .

فليس في مثل هذا الجواب تردد ولا تجويز منه أن الله يبيح له ذلك

وقد كان جماعة من قريش من الذين يأمرونه واصحابه ان يعبدوا غير الله ، ويقاتلونهم ، ويعادونهم عداوة عظيمة على ذلك ، ثم تابوا واسلموا وقرأوا هذه السورة .

ومن النقلة من يعين ناسا غير الذين عينهم غيره . منهم من يذكر ابا جهل وطائفة ، ومنهم من يذكر عتبة بن ربيعة وطائفة ، ومنهم من

يذكر الوليد بن مغيرة وطائفة . ومنهم من يقول : طلبوا ان يعبدوا الله معه عاما ويعبد آلهتهم معهم عاما . ومنهم من يقول : طلبوا ان يستلم آلهتهم .

ومنهم من يقول : طلبوا الاشتراك ، كما روى ابن ابى حاتم وغيره عن ابن إسحاق قال : حدثني سعيد بن ميناء مولى ابى البختري قال لقى الوليد بن المغيرة ، والعاص بن وائل ، والأسود بن المطلب ، وأمية ابن خلف ، رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : هلم فلنعبد ما تعبد وتعبد ما نعبد ، ولنشترك نحن وأنت فى امرنا كله . فان كان الذي جئت به خيراً مما بأيدينا كنا قد شركناك فيه وأخذنا بحظنا منه . وإن كان الذي بأيدينا خيراً مما بيدك كنت قد شركتنا فى أمرنا واخذت بحظك منه . فأنزل الله السورة .

وهذا منقول عن عبيد بن عمير ، وفيه ان القائل له عتبة ، وأمية.

فهذه الروايات متطابقة على معنى واحد ، وهو انهم طلبوا منه أن يدخل فى شيء من دينهم ، ويدخلوا في شيء من دينه ، ثم إن كانت كلها صحيحة فقد طلب منه تارة هذا وتارة هذا ، وقوم هذا وقوم هذا.

وعلى كل تقدير فالخطاب للمشركين كلهم — من مضى ، ومن يأتى الى يوم القيامة .

وقد أمره الله بالبراءة من كل معبود سواه . وهـذه ملة إبراهيم الخليل ، وهو مبعوث بملتـه . قال الله تعـالى : (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني برآء ممـا تعبدون ، إلا الذي فطرنى فانه سيهدين ، وجعلها كلمة باقية فى عقبه) .

وقال الخليل ايضا : (يا قوم إنى بريء مما تشركون ، إنى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا مـن المشركين) .
وقال (قد كانت لـكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معـه ، إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بـكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده) .

وقال لنبيه : (وإن كذبوك فقل لي عملي ولـكم عملـكم ، أنتم بريئون مما أعمل وانا بريء مما تعملون) . فقد أمره الله ان يتبرأ مـن عمل كل من كذبه ، وتبريه هذا يتناول المشركين وأهل الكتاب .

وقد ذكر المهدوي هذا القول ، وذكر معه قولين آخرين . فقال : الألف واللام ترجع إلى معهود وإن كانت للجنس حيث كانت صفة ، لأن لامها مخاطبة لمن سبق فى علم الله أن يموت كافراً . فهي من الخصوص الذي جاء بلفظ العموم .

وتكرير ما كرر فيهـا ليس بتكرير فى المعنى ، ولا في اللفظ ، سوى

موضع واحد منها . فانه تكرير في اللفظ دون المعنى . بل معنى (لا أعبد ما تعبـدون) فى الحـال ، (ولا أنتم عابدون ما أعبد) فى الحـال ، (ولا أنا عابد ما عبدتم) فى الاستقبال ، (ولا أنتم عابدون ما أعبد) فى الاستقبال .

قال : فقد اختلف اللفظ والمعنى فى قوله (لا أعبد) ، وما بعده (ولا أنا) . وتكرر (ولا أنتم عابدون ما أعبد) في اللفظ دون المعنى .

قال : وقيل إن معنى الأول : ولا أنتم عابدون ما عبدت ، ومعنى الثاني : ولا أنتم عابدون ما أعبد . فعدل عن لفظ « عبدتُ » للاشعار بأن ما عبد في الماضي هو الذي يعبد في المستقبل ـــ قد يقع أحـدهما موقع الآخر . وأكثر ما يأتي ذلك فى اخبار الله تعالى .

ويجوز أن تكون « ما » والفعل مصدراً ، وقيل إن معنى الآيات وتقديرها : قل يا أيها الكافرون ! لا أعبد الأصنام . الذي تعبـدون ولا أنتم عابدون الذي أعبده ، لا شراككم به واتخاذكم معه الأصنام . فان زعمتم أنكم تعبدونه فأنتم كاذبون ، لأنكم تعبدونه مشركين به : فأنا لا أعبد ما عبدتم ، أي مثل عبادتكم . فهو في الثاني مصـدر . وكذلك : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) هو فى الثانى مصدر أيضاً ، معناه ولا أنتم عابدون مثل عبادتى التى هي توحيد .

قلت : القول الثالث هو في معنى الثاني ، لكن جعل قوله : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) معنيين : أحدهما بمعنى « ما عبدت » ، والآخـر بمعنى « ما أعبـد » ليطابق قوله لهم (لا أعبد ما تعبـدون) (ولا أنا عابد ما عبدتم) .

فلما تبرأ من أن يعبد في الحال والاستقبال ما يعبدونه في المـاضي والحال ، كذلك برأهم من عبادة ما يعبد في الحـال والاستقبال . لـكن العبارة عنهم وقعت بلفظ المـاضي . قال هؤلاء : وإنما لم يقل في حقـه: « ما عبدت » للاشعار بأن ما أعبده في الماضي هو الذي أعبده في المستقبل .

قلت : أصحاب هذا القول أرادوا المطابقة كما تقدم .

لـكن إذا أريد بقوله : (ما عبدتم) [ما أريد] بقوله : (ما أعبد) — في أحد الموضعين المـاضي — كان التقدير على ما ذكروه : لا أنا عابد في المستقبل ما عبدتم في المـاضي . فيكون قد نفى عن نفسـه في المستقبل عبادة ما عبدوه في الماضي دون ما يعبدونه في المستقبل .

وكذلك إذا قيل : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ، أي في الماضي ، فسواء أريد بما يعبدون الحال أو الاستقبال إنما نفى عبادة ما عبدوه في الماضي . وهذا أنقص لمعنى الآية . وكيف يتبرأ في المستقبل مـن عبـادة ما عبدوه في الماضي فقط ؟ وكذلك هم ؟

وإن قيل : في المستقبل قد يعبدون الله بالانتقال عن الكفر ، فهو في الحال والاستقبال لا يعبد ما عبدوه ، قيل : فعلى هذا لا يقال لهؤلاء ولا أنتم عابدون في المستقبل ما عبدت في الماضي ، بل قد يعبدون في المستقبل — إذا انتقلوا — ربه الذي عبده فيما مضى .

وإن قيل : قول هؤلاء هو القول الثاني — لا أعبد في الحال ما تعبدون في الحال ، ولا أعبد في المستقبل ما تعبدون في المستقبل ، قيل : ولفظ الآية (ولا أنا عابد ما عبدتم) ، ليس لفظها « ولا انا عابد ما تعبدون » . فقوله : (ما عبدتم) إن أريد به الماضي الذي أراده هؤلاء فسد المعنى ، وإن أريد به المستقبل بطل ما ذكروه من أن المضارع بمعنى الماضي في قوله : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ، فان الماضي هنا بمعنى المضارع . فاذا كان المضارع مطابقاً له بقي مضارعاً — لم ينقل إلى الماضي — فيكون عكس المقصود .

والقول الرابع الذي ذكره قول من جعل « ما » مصدرية في الجملة الثانية دون الأخرى . وهذا أيضاً ليس في الكلام ما يدل على الفرق بينهما . وإذا جعلت في الجمل كلها مصدرية كان أقرب إلى الصواب مع أن هذا المعنى الذي تدل عليه « ما » المصدرية حاصل بقوله « ما » . فانه لم يقل « ولا أنتم عابدون من أعبد » ، بل قال (ما أعبد) .

ولفظ « ما » يدل على الصفة بخلاف « من » . فانـه يدل عـلى العين ، كقوله : (فانكحوا ما طـاب لـكم من النساء) ، أي الطيب ، (والسماء وما بناها) أي وبانيها . ونظيره قوله : (إذ قال لبنيـه ما تعبدون من بعدي . قالوا نعبد إلهك وإله آبائـك) ، ولم يقـل « من تعبدون من بعدي » .

وهذا نظير [قوله] (ولا أنتم عابدون ما أعبد) سواء . فالمعنى : لا أعبد معبودكم ، ولا أنتم عابدون معبودي .

فقوله : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) يتناول شركهم ، فانه ليس بعبادة لله ، فان الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا لوجهـه . فاذا اشركوا به لم يكونوا عابدين له وان دعوه وصلوا له .

وأيضاً فـما عبدوا ما يعبده ، وهـو الموصوف بأنه معبود له على جهة الاختصاص . بل هذا يتناول عبادتـه وحده ، ويتناول الرب الذي أخبر به بما له من الاسماء والصفات . فمن كذب به فى بعض ما أخبر بـه عنه فما عبد ما يعبده من كل وجه .

وأيضاً فالشرائع قد تتنوع فى العبادات ، فيكون المعبود واحداً وإن لم تكن العبادة مثل العبادة . وهؤلاء لا يتبرأ منهم . فكل من عبد الله

مخلصا له الدين فهو مسلم فى كل وقت ، ولكن عبادته لا تكون إلا بما شرعه . فلو قال : لا أعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي ، فقد يظن أنه تدخل فيه البراءة من كل عبادة تخالف صورتها صورة عبادته . وإنما البراءة من المعبود وعبادته .

فصل

إذا تبين هذا فنقول : القرآن تنزيل من حكيم حميد ، وهو كتاب أحكمت آياته ثم فصلت .

ولو أن رجلا من بني آدم له علم ، أو حكمة ، أو خطبة ، أو قصيدة ، أو مصنف ، فهذب ألفاظ ذلك وأتى فيه بمثل هذا التغاير لعلم أنه قصد فى ذلك حكمة ، وأنه لم يخالف بين الألفاظ مع اتحاد المعنى سدى . فكيف بكلام رب العالمين ، وأحكم الحاكمين ، لا سيما وقد قال فيه (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) .

فنقول : الفعل المضارع هو في اللغة يتناول الزمن الدائم سوى الماضي ، فيعم الحاضر والمستقبل ، كما قال سيبويه : وبنوه لما مضى من

الزمان ، ولما هو دائم لم ينقطع ، ولما لم يأت — بمعنى الماضى ، والمضارع وفعل الأمر . فجعل المضارع لما هو من الزمان دائما لم ينقطع ، وقد يتناول الحاضر والمستقبل .

فقوله (لا أعبد) يتناول نفي عبادته لمعبودهم فى الزمان الحاضر والزمان المستقبل . وقوله (ما تعبدون) يتناول ما يعبدونه في الحاضر والمستقبل ، كلاهما مضارع .

وقال في الجملة الثانية عن نفسه (ولا أنا عابد ماعبدتم) . فلم يقل « لا أعبد » ، بل قال (ولا أنا عابد) . ولم يقل « ما تعبدون » ، بل قال (ما عبدتم) . فاللفظ فى فعله وفعلهم مغاير للفظ فى الجملة الأولى .

والنفى بهذه الجملة الثانية أعم من النفي بالأولى . فانه قال (ولا أنا عابد ماعبدتم) بصيغة الماضى . فهو يتناول ما عبدوه في الزمن الماضي ؛ لأن المشركين يعبدون آلهة شتى . وليس معبودهم فى كل وقت هو المعبود في الوقت الآخر ، كما أن كل طائفة لها معبود سوى معبود الطائفة الأخرى .

فقوله (ولا أنا عابد ماعبدتم) براءة من كل ماعبدوه فى الأزمنة

الماضية ، كما تبرأ أولا مما عبدوه فى الحال والاستقبال . فتضمنت الجملتان البراءة من كل ما يعبده المشركون والكافرون فى كل زمان ـــ ماض ، وحاضر ، ومستقبل . وقوله أولا : (لا أعبد ما تعبدون) لا يتناول هذا كله .

وقوله (ولا أنا عابد) اسم فاعل قد عمل عمل الفعل ، ليس مضافا ، فهو يتناول الحال والاستقبال ايضاً . لكنه جملة اسمية ، والنفى عما بعد الفعل فيه زيادة معنى ، كما تقول : ما أفعل هذا ، وما أنا بفاعله .

وقولك « ما هو بفاعل هذا أبداً » أبلغ من قولك « ما يفعله أبداً » . فانه نفى عن الذات صدور هذا الفعل عنها ، بخلاف قولك « ما يفعل هذا » ، فانه لا ينفي إمكانه وجوازه منه . ولا يدل على أنه لا يصلح له ولا ينبغي له ؛ بخلاف قوله « ما هو فاعلا ، وما هو بفاعل » ، كما فى قوله (فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم) وقوله (ما أنا بمصرخكم وما انتم بمصرخي) وقوله (وما الله بغافل عما تعملون) ، (وما أنت بهادي العمي) ، (وما أنت بمسمع من فى القبور) ، (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله)

ولا يقال : الجملة الاسمية ترك الثبوت ، ونفى ذلك لا يقتضي نفي

العارض. فان هذه الجملة فى معنى الفعلية نفي ، لكونها عملت عمل الفعل.
لكنها دلت على اتصاف الذات بهذا ، فنفت عن الذات أن يعرض لها
هـذا الفعل تنزيهاً للذات ونفياً لقبولها لذلك . فالأول نفي الفعل
فى الماضي والمستقبل ، والثاني نفى قبوله فى الماضي مع الحاضر والمستقبل .

فقوله (ولا أنا عابد ماعبدتم) ، أي نفسي لا تقبل ولا يصلح
لها ان تعبد ما عبدتموه قط ولو كنتم عبدتموه فى الماضي فقط .
فأي معبود عبدتموه في وقت فأنا لا أقبل أن أعبده فى وقت
من الأوقات .

ففي هذا من عموم عبادتهم فى الماضي والمستقبل ، ومن قوة براءته
وامتناعه وعدم قبوله لهذه العبادة فى جميع الأزمان ما ليس فى الجملة
الأولى . تلك تضمنت نفي الفعل فى الزمان غير الماضي ، وهذه تضمنت
نفي إمكانه وقبوله لما كان معبوداً لهم ولو فى بعض الزمان الماضي فقط .
والتقدير : ماعبدتموه ولو فى بعض الأزمان الماضية فأنا لا يمكنني ولا
يسوغ لي أن اعبده أبداً .

ولكن لم ينف إلا ما يكون منه فى الحاضر والمستقبل لأن المقصود
براءته هو فى الحال والاستقبال . وهذه السورة يؤمر بها كل مسلم وإن
كان قد أشرك بالله قبل قراءتها .

فهو يتبرأ فى الحاضر والمستقبل مما يعبده المشركون فى أي زمان كان . وينفى جواز عبادته لمعبودهم ، ويبين أن مثل هـذا لا يكون ولا يصلح ولا يسوغ . فهو ينفى جوازه شرعا ووقوعا . فان مثل هـذا الكلام لا يقال إلا فيما يستقبح من الأفعال ، كمن دعي إلى ظلـم أو فاحشة فقال : « أنا أفعل هذا ؟ ما أنا بفاعل هـذا أبداً » . فهو أبلغ من قوله « لا أفعله أبداً » . وهذا كقوله (وما أنت بتابـع قبلتهم ، وما بعضهم بتابع قبلة بعض) .

فهو يتضمن نفى الفعل بغضاً فيه وكراهة له ، بخـلاف قوله « لا أفعل » . فقد يتركه الانسان وهو يحبه لغرض آخر . فاذا قال « ما أنا عابد ما عبدتم » دل على البغض والكراهة والمقت لمعبودهم ولعبادتهم إياه . وهذه هى البراءة .

ولهذا تستعمل في ضد الولايـة فيقال : تول فلانا ، وتـبرأ من فلان . كما قال تعالى (إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) ـــ الآية .

وأما قوله من الكفار : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ، فهو خطاب لجنس الكفار وان أسلموا فيما بعد ، فهو خطاب لهم ما داموا كفاراً . فاذا أسلموا لم يتناولهم ذلك . فانهم حينئـذ مؤمنون ، لا كافرون .

وإن كانوا منافقين فهم كافرون فى الباطن، فيتناولهم الخطاب .

وهذا كما يقال : قل يا أيها المحاربون ، والمخاصمون ، والمقاتلون ، والمعادون . فهو خطاب لهم ما داموا متصفين بهذه الصفة .

وما دام الكافر كافراً فانه لا يعبد الله، وإنما يعبد الشيطان : سواء كان متظاهراً ، أو غير متظاهر به كاليهود .

فان اليهود لا يعبدون الله ، وإنما يعبدون الشيطان. لأن عبادة الله إنما تكون بما شرع وأمر . وهم وإن زعموا أنهم يعبدونه فتلك الأعمال المبدلة والمنهى عنها هو يكرهها ويبغضها وينهى عنها ، فليست عبادة .

فكل كافر بمحمد لا يعبد ما يعبده محمد ما دام كافراً . والفعل المضارع يتناول ما هو دائم لا ينقطع . فهو ما دام كافراً لا يعبد معبود محمد صلى الله عليه وسلم — لا في الحاضر ولا فى المستقبل .

ولم يقل عنهم « ولا تعبدون ما أعبد » ، بل ذكر الجملة الأسمية ليبين أن نفس نفوسكم الخبيثة الكافرة بريئة من عبادة إله محمد ، لا يمكن أن تعبده ما دامت كافرة . إذ لا تكون عابدته إلا بأن تعبده

وحده بما أمر به على لسان محمد . ومن كان كافراً بمحمد لا يكون عمله عبادة لله قط .

وتبرئتهم من عبادة الله جاءت بلفظ واحد بجملة اسمية تقتضي براءة ذواتهم من عبادة الله ، لم تقتصر على نفي الفعل .

ولم يحتج أن يقول فيهم « ولا أنتم عابدون ما عبدت » كما قال فى نفسه (ولا أنا عابد ما عبدتم) لوجهين .

أحدهما : ان كل مؤمن فهو مأمور بقراءة هذه السورة ، ومنهم من كان معبوده غير الله . فلو قال « ولا أنتم عابدون ما عبدت » لقالوا : بل نحن نعبد ما كنت تعبد لما كنت مشركا ، بخلاف ما إذا قال « ولا أنتم عابدون ما أعبده فى هذا الوقت » . ولم يقل « ما أنا عابد له » إذ نفسه قد لا تكون عابدة له مطلقاً . وقد يجوز أن يعبد الواحد من الناس غير الله فى المستقبل ، فلا يكون من لم يعبد ما يعبده فى المستقبل مذموماً ، بخلاف المؤمن الذي يخاطب بهذه السورة غيره ، فانه حين يقولها ما يعبد إلا الله . فهو يقول للكفار « ولا أنتم عابدون ما اعبده الآن » . وذكر النفي عن الكفار فى الجملتين لتقارب كل جملة جملة . فلما قال (لا أعبد ما تعبدون) فنفى الفعل ، قال (ولا أنتم عابدون ما أعبد) .

ثم لما زاد النفي بنفي جواز ذلك وبراءة النفس منه ـــ ذكر ما يدل على كراهته له وقبحه ، ونفى ان يعبد شيئاً مما عبدوه ولو فى بعض الزمان ـــ قال (ولا انتم عابدون ما اعبد) ، بل انتم بريئون من عبادة ما اعبده . فليس لبراءتى ، وكمال براءتى وبعدي من معبودكم ، وكمال قربى الى الله فى عبادتى له وحده لا شريك له ، يكون لكم نصيب من هذه العبادة . بل أنتم ايضاً فى هذه الحال لا تعبدون ما أعبد ـــ لا فى الحال الأولى ، ولا في الثانية .

ولو اقتصر فى تبريهم من عبادة الله على الجملة الأولى لم يكن فيها تبرئة لهم فى هذه الحال الثانية . فبرأهم من معبوده حين البراءة الأولى الخاصة ، وحين البراءة الثانية العامة القاطعة .

وهم لم يختلف حالهم فى الحالين ، بل هم فيها لا يعبدون ما يعبد . فلم يكن فى تغيير العبارة فائدة ، وإنما غيرت العبارة فى حقه وحق المؤمنين لتغيير المعنيين .

والانسان يقوى يقينه ، وإخلاصه ، وتوحيده ، وبراءته من الشرك واهله ، وبغضه لما يعبدون ولعبادتهم ، فرفع درجته فى ذلك . وهو فى ذلك يقول للكفار : « لا تعبدون ما اعبد » في هذه الحال ـــ سواء كانوا هم قد زاد كفرهم وبغضهم له او لم يزد .

فالمقصود بالسورة ان المؤمن يتبرأ منهم ، ويخبرهم أنهم برآء منه . وتبريه منهم إنشاء ينشئه ، كما ينشيء المتكلم بالشهادتين . وهذا يزيد وينقص . ويقوى ويضعف .

وأما هم فهو يخبر ببراءتهم منه في هذه الحال ، لا ينشيء شيئاً لم يكن فيهم . فخطاب المؤمن عن حالهم خبر عن حالهم ، والخبر مطابق للمخبر عنه ، فلم يتغير لفظ خبره عنهم ، إذا كانوا فى كل وقت من أوقات عبادته لله لا يعبدون ما يعبد . فهذا اللفظ الخبري مطابق لحالهم في جميع الأوقات ـــ زادوا أو نقصوا .

ولا يجوز للمؤمن أن ينشيء زيادة فى كفرهم ، فان ذلك محرم . بل هو مأمور بدعائهم إلى الايمان . وليس له أن ينقصهم فى خبره عما هم متصفون به . فلم يكن فى الاخبار عن حالهم زيادة فيما هم عليه ولا نقص . فلم يغير لفظ الخبر في الحالين بلفظ واحد . وأما المؤمن نفسه فهو مأمور بأن ينشيء قوة الاخلاص لله وحده وعبادته وحده ، والبراءة من كل معبود سواه وعبادته ، وبراءته منه ومن عابديه . وقوله : (لا أعبد ما تعبدون) وإن كان لفظها خبراً ففيها معنى الانشاء ، كسائر ألفاظ الانشاءات ، كقوله « أشهد أن لا إله إلا الله » ، وقوله (إنني براء مما تعبدون . إلا الذي فطرني) وقوله (إني بريء مما تشركون) فكل هذه الأقوال فيها معنى الانشاء لما ينشئه المؤمن في

نفسه من زيادة البراءة من الشرك وهي المقشقشة التي تقشقش من الشرك ، كما يقشقش المريض من المرض . فان الشرك والكفر أعظم أمراض القلوب . فأمر المؤمن بقول يوجب في قلبه من البراءة من الشرك مالم يكن في قلبه قبل ذلك . وكلما قاله ازداد براءة من الشرك. وقلبه شفاء من المرض ، وإن كان الكفرة المخاطبون لا يزدادون بالاخبار عنهم إلا كفراً . فالجمل الخبرية تطابق المخبر عنه ، والانشاء يوجب إحداث مالم يكن . فقيل (قل يا أيها الكافرون . لا أعبد ما تعبدون) ، أي أنا ممتنع من هذا ، تارك له ، ثم قال (ولا أنا عابد ما عبدتم) أي أنا بريء من هذا ، متنزه عنه . مزك لنفسي منه . فان الشرك أعظم ما تنجس به النفس ، وأعظم تزكية النفس وتطهيرها تزكيتها منه وتطهيرها منه . فما أنا عابد قط ما عبدتم في وقت من الأوقات .

وأنتم مع ذلك ما أنتم عابدون ما أعبد ، بل أنتم بريئون مما أعبد . وأنا بريء مما تعبدون ، مأمور بالبراءة منه ، وطالب زيادة البراءة منه ، ومجتهد في ذلك .

وأنا أخبر عنكم بأنكم بريئون مما أعبد ، إما لكونكم تأمرون بذلك وإما لكونكم تعبدونه ، فلا أخبر به ، فانه كذب . وإما لكونكم تجتهدون في البراءة وتبالغون فيها ، فبها تختلف فيه أحوالكم .

وأنا لا يسوغ لي أن أذكر ما يزيل براءتكم ، ولا أكذب عليكم فانكم تنقصون منها إذا تبرأت ، بل التبري منها داع وباعث لمن له عقل أن ينظر في سبب هذه البراءة ، لا سيما فى حق الرسول الذي خوطب أولا بقوله (قل) .

فلينظر العاقل فى سبب براءتى من الشرك وما أنتم عليه ، واختياري به عداوتكم ، والصبر على أذاكم ، واحتمالي هذه المكاره العظيمة . بعد ما كنتم تعظمونى غاية التعظيم ، وتصفونى بالأمانة ، وتسمونى « الأمين » وتفضلونى على غيري ، ونسبي فيكم أفضل نسب وتعرفون ما جعل الله في من العقل والمعرفة ومكارم الأخلاق وحسن المقاصد وطلب العدل والاحسان ، وأني لا أختار لأحد منكم سوءاً ، ولا أريد أن أصيب أحداً بشر . فاختياري للبراءة مما تعبدون ، وإظهاري لسبهم وشتمهم . أهو سدى ليس له موجب أوجبه ؟ فانظروا فى ذلك . ففي السورة دعاء وبعث للكفار إلى طلب الحق ومعرفته ، مع ما فيها من كمال البراءة منهم .

ومعانيها كثيرة شريفة يطول وصفها .

وقوله : (قل يا أيها الكافرون) يتناول كل كافر . فهو لا يعبد ما يعبده أحد من الكفار ، ولا مشركي العرب ، ولا غيرهم من المشركين

والكفار أهل الكتـاب ـــ لا اليهود ولا النصـارى ، ولا غيرهم من أصناف الكفار . وذلك أنه قال (لا أعبد ما تعبدون) . فذكر لفظ « ما » ، ولم يقل « من تعبدون » . و« ما » تدل على الصفة كما تقدم وما ذكره المهدوي وغيره من أنه قال : (ما أعبـد) ولم يقل « من أعبد » ـــ يقـابل به (ولا أنا عابد [ما عبدتم]) الذي يراد بـه الأصنام ، فضعيف جداً يغير اللغة ويخص عموم القرآن ـــ وهو عموم مقصود ـــ ويزيل المعنى الذي به تعلقت هذه البراءة .

فان « ما » فى اللغة إما لما لا يعلم ، ولصفات ما يعـلم ، كما في قوله (فانكحوا ما طـاب) (وما سواها) ، (وما خلق الذكر والانثى) ؛ وفى التسبيح المأثور أنه يقال عند سماع الرعد : « سبحان ما سبحت له » ومثله كثير. فقوله : (ولا أنتم عابدون ما أعبد) جار على أصل اللغة .

وأيضاً فقوله : (لا أعبد ما تعبدون) خطـاب للـكفار مطلقاً ، فهو لا يعبد الملائكة ولا غير ذلك مما عبد من دون الله ـــ وإن كان ما عبد أهل العلم والعقل فعبر عن ذواتهم بـ« من » فتخصيص البراءة من الشرك بشرك مشركي العرب غلط عظيم ، وإنمـا هي براءة مـن كل شرك .

وكون الرب يتصف بما تتصف به الأصنام من عدم العـلم ما لا

يجوز عليه ، ولا تصح المقابلة فى مثل ذلك . بل المقصود ذكر الصفات والاخبار بمعبود الرسول والمؤمنين ليتبرأ من معبودهم ويبرئهم من معبوده .

وإذا قال اليهود : نحن نقصد عبادة الله . كانوا كاذبين ، سواء عرفوا أنهم كاذبون أو لم يعرفوا ، كما يقول النصارى : إنا نعبد الله وحده وما نحن بمشركين ، وهم كاذبون . لأنهم لو أرادوا عبادته لعبدوه بما أمر به ، وهو الشرع ، لا بالمنسوخ المبدل .

وأيضاً فالرب الذي يزعمون أنهم يقصدون عبادته هو عندهم رب لم ينزل الأنجيل ولا القرآن ، ولا أرسل المسيح ولا محمداً . بل هو عند بعضهم فقير ، وعند بعضهم بخيل ، وعند بعضهم عاجز ، وعند بعضهم لا يقدر أن يغير ما شرعه . وعند جميعهم أنه أيد الكاذبين المفترين عليه الذين يزعمون أنهم رسله وليسوا رسله ، بل هم كاذبون سحرة . قد أيدهم ونصرهم ، ونصر أتباعهم على أوليائه المؤمنين ، لأنهم عند أنفسهم أولياؤه دون الناس . فالرب الذي يعبدونه هو دائماً ينصر أعداءه .

فهم يعبدون هذا الرب ، والرسول والمؤمنون لا يعبدون هذا المعبود الذي تعبده اليهود . فهو منزه عما وصفت به اليهود معبودها

من جهة كونه معبوداً لهم — منزه عن هـذه الاضافة . فليس هـو معبوداً لليهود ، وإنمـا فى جبلاتهم صفات ليست هي صفاته زينها لهم الشيطان . فهم يقصدون عبادة المتصف بتلك الصفات ، وإنما هو الشيطان .

فالرسول والمؤمنون لا يعبدون شيئاً تعبـده اليهود — وإن كانوا يعبدون من يعبدونه . وهذا مما يظهر به فائدة ما ذكرنا .

وعلى هذا فقوله : (لـكم دينكم ولي دين) خطاب لجميع الـكفار كما دلت عليه الآية . وبهذا يظهر خطأ من قال إنه خطـاب للمشركين والنصارى دون اليهود ، كما فى قول ابن زيد : (لـكم دينكم ولي دين) قال للمشركين والنصارى ، واليهود لا يعبدون إلا الله ، ولا يشركون إلا أنهم يكفرون ببعض الأنبياء بما جاؤا به من عنـد الله ، ويكفرون برسول الله صلى الله عليه وسلم وبمـا جاء به ، وقتلوا طوائف الأنبيـاء ظلماً وعدواناً . قال : إلا العصابة التى تقول حيث خرج بخت نصر ، وقيل : من سموا عزيراً « ابن الله » ولم يعبدوه . ولم يفعلوا كما فعلت النصارى — قالت : المسيح ابن الله ، وعبدته .

فهـذا الذي ذكره من أن اليهود لا تشـرك كما اشركت العرب والنصارى صحيح ، لـكنهم مع هـذا لا يعبدون الله . بل يستكبرون عن عبادته ، ويعبدون الشيطان ، لا يعبدون الله . ومن قال إن اليهود

تعبد الله فقد غلط غلطاً قبيحاً . فكل من عبد الله كان سعيداً من اهل الجنة ، وكان من عباد الله الصالحين . قال تعالى (ألم أعهد إليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان ، إنه لكم عدو مبين . وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم)

وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : « إنك تأتي قوماً هم اهل كتاب ، فأول ماتدعوهم إليه شهادة ان لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله — وفي رواية : « فادعهم إلى عبادة الله فاذا عرفوا الله فاعلمهم ... »

فلا يعبد إلا الله بعد أن ارسل محمداً وعرفت رسالته وبلغت . ولهذا اتفق العلماء على أن اعمالهم حابطة . ولو عبدوا الله لم تحبط اعمالهم . فان الله لا يظلم احداً .

وقبل إرسال محمد إنما كان يعبد الله من عبده بما أمر به . فأما من ترك عبادته بما امر به واتبع هواه فهو لا يعبد الله ، إنما يعبد الشيطان ، ويعبد الطاغوت . وقد اخبر الله عن اليهود بأنهم عبدوا الطاغوت ، وأنه لعنهم وغضب عليهم وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت .

وهو اسم جنس يدخل فيه الشيطان ، والوثن ، والكهان ،

والدرهم والدينار ، وغير ذلك . وقال تعالى : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت) وقال (نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون . واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ، وما كفر سليمان) — الآية

وهم أشد عداوة للمؤمنين من النصارى ، وكفرهم أغلظ ، وهم مغضوب عليهم . ولهذا قيل : إنهم تحت النصارى فى النار . واليهود إن لم يعبدوا المسيح فقد افتروا عليه وعلى أمه بما هو اعظم من كفر النصارى . ولهذا جعل الله النصارى فوقهم إلى يوم القيامة .

فالنصارى مشركون يعبدون الله ويشركون به . وأما اليهود فلا يعبدون الله ، بل هم معطلون لعبادته ، مستكبرون عنها — كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم استكبروا ففريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون . بل هم متبعون اهواءهم ، عابدون للشيطان .

فالنبي والمؤمنون لا يعبدون ما تعبده اليهود . وهم وإن وصفوا الله ببعض ما يستحقه فهم يصفونه بما هو منزه عنه . وليس فى قلوبهم عبادة له وحده . فان ذلك لا يكون إلا لمن عبده بما أمره به .

والسورة لم يقل فيها : « يا أيها المشركون » حتى يقال فيها إنها

إنما تناولت من أشرك . بل قال (يا أيهـا الـكافرون) فتناولت كل كافر ، سواء كان ممن يظهر الشرك ، او كان فيـه تعطيل لما يستحقه الله واستـكبار عن عبادته . والتعطيل شر من الشرك ، وكل معطل فلا بد أن يكون مشركا .

والنصارى مع شركهم لهم عبادات كثيرة ، واليهود من أقل الأمم عبادة وأبعدهم عن العبادة لله وحـده . لـكن قد يعرفون مالا تعرفه النصارى ، لـكن بلا عبادة وعمـل بالعلم . فهم مغضوب عليهم ، وأولئك ضالون . وكلاهما قد برأ الله منهم رسوله والمؤمنين .

وفي هذه الأمة من يعرف ما لا تعرفه اليهود والنصارى بلا عمل بالعلم . ففيهم شبه ، كما قال سفيـان بن عيينة : من فسد من علمـائنا كان فيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبـه من النصارى . بل قد قال ابو هريرة : ما اقرب الليلة من البارحة ، انتم اشبه الناس ببني إسرائيل . بل في الحـديث الصحيح : « لتتبعن سنن من كان قبلـكم شبرا بشبر ، وذراعا بذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » . قالوا : اليهود والنصارى ؟ قال : « فمن ؟ » وفي رواية : فارس والروم ؟ قال : « ومن الناس إلا اولئك ؟ » .

وقال : « افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقـة ، وافترقت

النصارى على ثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق هـذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة » .

وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبين فيه حال الفرقة الناجية الذين هم على مثل ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه .

ومما يوضح ما تقدم أن قوله (لا أعبد ما تعبدون . ولا انتم عابدون ما أعبد) معناه المعبود . ولكن هو لفظ مطلق يتناول الواحد والكثير ، والمذكر والمؤنث . فهو يتناول كل معبود لهم .

والمعبود هو الاله . فكأنه قال : لا أعبد إلهكم ، ولا تعبدون إلهي ، كما ذكر الله فى قصة يعقوب . قال تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق : إلها واحداً ونحن له مسلمون) واسم الاله والمعبود يتضمن إضافة إلى العابد . وقال : (إله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) ، هو الذي يعبده هؤلاء — صلوات الله وسلامه عليهم — ويألهونه .

وإنما يعبده من كان على ملتهم ، كما قال يوسف إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون . واتبعت ملة آبائى إبراهيم

وإسماعيل وإسحاق ويعقوب . ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء ، ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ـــ إلى قوله ـــ ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) . فتبين أن ملة آبائه هي عبادة الله . وهي ملة إبراهيم . وقد قال تعالى (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ـــ إلى قوله ـــ فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) .

وإذا كان كذلك فاليهود والنصارى ليسوا على ملة إبراهيم ، وإذا لم يكونوا على ملته لم يكونوا يعبدون إله إبراهيم . فان من عبد إله إبراهيم كان على ملته ، قال تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً ، وما كان من المشركين ـــ إلى قوله ـــ وهو السميع العليم) فقوله : (قل بل ملة إبراهيم) يبين أن ما عليه اليهود والنصارى ينافي ملة إبراهيم .

وهذا بعد مبعث محمد مما لا ريب فيه ، فانه هو الذي بعث بملة إبراهيم . والطائفتان كانتا خارجتين عنها بما وقع منهم من التبديل . قال تعالى (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا) وقال (قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم) ـ الآية .

وقال (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة إبراهيم حنيفا) .

وقوله (ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه) يبين

ان كل من رغب عنها فقــد سفه نفسه . وفيــه من جهــة الاعراب والمعنى قولان .

أحدهما ـــ وهو قول الفراء وغيره من نحاة الكوفــة واختيار ابن قتيبة وغيره ، وهو معنى قول اكثر السلف ـــ أن النفس هي التي سفهت . فان « سفه » فعل لازم لا يتعدى ، لكن المعنى : إلا من كان سفيهاً فجعل الفعل له ونصب النفس على التمييز لا النـكرة ، كقوله (واشتعل الرأس شيباً) .

وأما الكوفيون فعرفوا هذا وهــذا . قال الفراء : نصب النفس على التشبيه بالتفسير ، كما يقال : ضقت بالأمر ذرعا ، معنـاه : ضاق ذرعي به . ومثـله (واشتعل الرأس شيباً) ، أي اشتعل الشيب في الرأس . قال : ومنه قوله : ألم فلان رأسه ، ووجـع بطنه ، ورشد أمره . وكان الأصل : سفهت نفس زيد ، ورشد أمره ، فلما حول الفعل إلى زيد انتصب ما بعده على التمييز .

فهذه شواهد عرفها الفراء من كلام العرب . ومثله قوله : غبن فلان رأيه ، وبطر عيشه . ومثل هذا قوله (بطرت معيشتها) ، أي بطرت نفس المعيشة . وهــذا معنى قول يمان بن رباب : حمق رأيه ونفسه ، وهو معنى قول ابن السائب : ضل مـن قبل نفسه ، وقول

أبي روق : عجز رأيه عن نفسه .

والبصريون لم يعرفوا ذلك . فمنهم من قال : جهــل نفسه ، كما قاله ابن كيسان ، والزجاج . قال : لأن من عبد غــير الله فقد جهل نفسه لأنه لم يعلم خالقها .

وهذا الذي قالوه ضعيف . فانه إن قيل إن المعنى صحيح فهو إنما قال (سفه) ، و « سفه » فعل لازم ، ليس بمتعد ، و « جهل » فعل متعد . وليس في كلام العرب « سفهت كذا » ألبتة بمعنى : جهلته . بــل قالوا : سفه ـــ بالضم ـــ سفاهة ، أي صــار سفيها ، وسفه ـــ بالكسر ـــ أي حصل منــه سفه ، كما قالوا في « فقه وفقه » . ونقل بعضهم : سفهت الشرب إذا أكثرت منه . وهو يوافق ما حكاه الفراء ، أي صار شربه سفيهاً ، فسفه شربه لما جاوز الحد .

وقال الأخفش ، ويونس : نصب باسقاط الخافض ، أي سفه في نفسه . وقولهم « باسقاط الخافض » ليس هو أصلا فيعتبر به ، ولكن قد تنزع حروف الجر في مواضــع مسموعة ، فيتعدى الفعل بنفسه . وإن كان مقيســاً في بعض الصور . فـ « سفه » ليس مــن هذا ، لا يقال : سفهت أمر الله ، ولا دين الاسلام ، بمعنى : جهلته ، أي سفهت فيه . وإنمــا يوصف بالسفه وينصب على التمييز ما خص به ،

مثل نفسه أو شربه ، ونحو ذلك .

والمقصود أن كل من رغب عن ملة إبراهيم فهو سفيه . قال أبو العالية : رغبت اليهود والنصارى عن ملة إبراهيم ، وابتدعوا اليهودية والنصرانية ، وليست من الله ، وتركوا دين ابراهيم . وكذلك قال قتادة : بدلوا دين الأنبياء واتبعوا المنسوخ .

فأما موسى والمسيح ومن اتبعهما فهم على ملة إبراهيم متبعون له ، وهو إمامهم . وهذا معنى قوله (إن أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا) . فهو يتناول الذين اتبعوه قبل مبعث محمد وبعد مبعثه . وقيل إنه عام ، قال الحسن البصري : كل مؤمن ولي إبراهيم ممن مضى وممن بقي . وقال الربيع بن أنس : هم المؤمنون الذين صدقوا نبي الله واتبعوه ، وكان محمد والذين معه من المؤمنين أولى الناس بابراهيم . وهذا وغيره مما يبين أن اليهود والنصارى لا يعبدون الله ، وليسوا على ملة إبراهيم .

فان قيل : فالمشرك يعبد الله وغيره بدليل قول الخليل (أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فانهم عدو لي إلا رب العالمين) . فقد استثناه مما يعبدون ، فدل على أنهم كانوا يعبدون الله . وكذلك قوله (إنني براء مما تعبدون . إلا الذي فطرني) ، واستثناه

أيضاً . وفى المسند وغيره حديث حصين الخزاعى لما قال له النبى صلى الله عليه وسلم : « يا حصين ! كم تعبد اليوم ؟ » قال : سبعة آلهة ـ ستة في الأرض ، وواحد فى السماء . قال : « فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك ؟ » قال : الذي فى السماء .

قيل : هذا قول المشركين ، كما تقول اليهود والنصارى : نحن نعبد الله . فهم يظنون أن عبادته مع الشرك به عبادة ، وهم كاذبون فى هذا .

وأما قول الخليل ففيه قولان . قال طائفة : إنه استثناء منقطع وقال عبد الرحمن بن زيد : كانوا يعبدون الله مع آلهتهم .

وعلى هذا فهذا لفظ مقيد . فانه قال (ما تعبدون) . فسماه عبادة إذا عرف المراد ، لكن ليست هي العبادة التى هي عند الله عبادة . فانه كما قال تعالى : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملا أشرك فيه غيري فأنا منه بريء ، وهو كله للذي أشرك » . وهذا كقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) . سماه إيماناً مع التقييد ، وإلا فالمشرك الذي جعل مع الله إلهاً آخر لا يدخل فى مسمى الايمان عند الاطلاق . وقد قال (يؤمنون بالجبت والطاغوت) ، (فبشرهم بعذاب أليم) . فهذا مع التقييد . ومع الاطلاق فالايمان هو الايمان بالله ، والبشارة بالخير .

وقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) نفي العبادة مطلقاً ، ليس هو نفي لما قد يسمى عبادة مع التقييد . والمشرك إذا كان يعبد الله ويعبد غيره فيقال : إنه يعبد الله وغيره ، أو يعبده مشركاً به . لا يقال : إنه يعبد مطلقاً . والمعطل الذي لا يعبد شيئاً شر منه . والعبادة المطلقة المعتدلة هي المقبولة ، وعبادة المشرك ليست مقبولة .

ومما يوضح هذا قوله : (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) الآية . قالوا فيها (نعبد إلهك وإله آبائك) ، ثم قالوا : (إلهاً واحداً) . فهذا بدل من الأول في أظهر الوجهين . فان النكرة تبدل من المعرفة ، كما في قوله (لنسفعاً بالناصية ، ناصية كاذبة خاطئة) ، فذكرت معرفة ، وموصوفة . كذلك قالوا (نعبد إلهك) فعرفوه ، ثم قالوا (إلهاً واحداً) فوصفوه . والبدل في حكم تكرير العامل أحياناً ، كما في قوله (قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم) فالتقدير : نعبد إلهك ، نعبد إلهاً واحداً ، ونحن له مسلمون . فجمعوا بين الخبرين بأمرين — بأنهم يعبدون إلهه ، وأنهم إنما يعبدون إلهاً واحداً . فمن عبد إلهين لم يكن عابداً لالهه وإله آبائه . وإنما يعبد إلهه من عبد إلهاً واحداً .

ولو كان من عبد الله وعبد معه غيره عابداً له لكانت عبادته نوعين — عبادة إشراك ، وعبادة إخلاص . وإذا كان كذلك لم يكن

قوله (إلهـاً واحداً) بدلاً . لأن هذا كل مـن كل ، ليس هو بدل بعض من كل . فعلم أن إلهه وإله آبائه لا يكون الا إلهاً واحداً .

والوجه الثانى : قوله (إلهاً واحداً) نصب عـلى الحال ، لكنها حال لازمة فانه لا يكون إلا إلهاً واحداً ، كقوله (وهو الحق مصدقاً) وهو لا يكون إلا مصدقاً . ومنه (ملة إبراهيم حنيفاً) ، (ويقتلون النبيين بغير حق) . فمن عبد معه غيره فمـا عبده إلهاً واحداً ، ومن أشرك به فما عبده . وهو لا يكون إلا الهاً واحداً . فاذا لم يعبـده فى الحال اللازمة له لم تكن له حال أخرى يعبده فيها ، فما عبده .

فان قيل : المشرك يجعل معه آلهـة أخرى ، فهو يعبد فى حال ليس هو فيها الواحد ، قيل : هذا غلط منشؤه أن لفظ « الاله » يراد به المستحق للالهية ، ويراد به ما اتخذه الناس الهاً وإن لم يكن إلهاً فى نفس الأمر ، بل هي أسماء سموهـا هم وآباؤهم . فتلك ليست فى نفسها آلهة ، وإنما هي آلهة فى أنفس العابدين . فالهيتها أمر قدره المشركون ، وجعلوه فى أنفسهم من غير أن يكون مطابقاً للخارج ، كالذي يجعل من ليس بعالم عالماً ، ومن ليس بحي حيا ، ومن ليس بصادق ولا عـدل صادقا وعـدلا فيقال : هـذا عندك صادق ، وعادل ، وعالم ، وتلك اعتقادات غير مطابقة ، وأقوال كاذبة غير لائقة .

ولهذا يجعل سبحانه ذلك من باب الافتراء والكذب ، كما قال أصحاب الكهف (هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة ، لو لا يأتون عليهم بسلطان بين . فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا) . وقال الخليل (انما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون افكا) . وقال (وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ؟ ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) أي أيّ شيء يتبع الذين يشركون ؟ وإنما يتبعون الظن والخرص ، وهو الحزر . هذا صواب ، وان ما استفهامية . وقد قيل انها نافية ، وبعضهم لم يذكر غيره ، كأبي الفرج . وهو ضعيف كما قد بين ذلك في غير هذا الموضع .

وقال هود (اعبدوا الله مالكم من اله غيره ، إن انتم الا مفترون).

واذا كانت الهية ما سوى الله أمراً مختلقا يوجد في الذهن واللسان لا وجود له في الأعيان . وهو من باب الكذب والاعتقاد الباطل الذي ليس بمطابق . وما عند عابديها من الحب والخوف والرجاء لها تابع لذلك الاعتقاد الباطل . كمن اعتقد في شخص أنه صادق فصدقه فيما يقول ، وبنى على إخباره أعمالا كثيرة . فلما تبين كذبه ظهر فساد تلك الأعمال كأتباع مسيلمة ، والأسود ، وغيرهما من أصحاب الزوايا والترهات ، وما يشرعونه لأتباعهم مما لم يأذن به الله ، بخلاف الصادق والصدق .

ولهذا كانت كلمة التوحيد (كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء) . وقال فى كلمة الشرك (كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) . فليس [لها] أساس ثابت ، ولا فرع ثابت ، اذ كانت باطلة ، كأقوال الكاذبين وأعمالهم . بل هي أعظم الكذب والافتراء مع الحب لها .

والشرك أعظم الظلم . قال ابن مسعود ، قلت : يا رسول الله ! أي الذنب أعظم ؟ قال : « أن تجعل لله نداً وهو خلقك » .

فنفس تألههم لها ، وعبادتهم إياها ، وتعظيمها ، وحبها ، ودعائها ، واعتقادها آلهة ، والخبر عنها بأنها آلهة موجود ، كما كان اعتقاد الكذابين موجوداً . وأما نفس اتصافها بالالهية فمفقود ، كاتصاف مسيلمة بالنبوة .

فهنا حالان — حال للعابد ، وحال للمعبود . فأما العابدون فكلهم فى قلوبهم عبادة وتأله لمن عبدوه . وأما المعبودون فالرحمن له الالهية ، وما سواه لا الهية له ، بل هو ميت لا يملك لعابديه ضراً ولا نفعا . (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) وهو فى أصح القولين (سبيلا) بالتقرب بعبادته وذكره . ولهذا قال بعدها (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وان من شيء

الا يسبح بحمده) فأخبر عن الخلائق كلها أنهـا تسبح بحمده . وقد بسط هذا في موضع آخر .

فقوله (نعبـد إلهك ــ إلهـا واحـداً) اذا قيل انه منصوب على الحال ، فاما أن يكون حالا مـن الفاعل العابد ، أو مـن المفعول المعبود . فالأول : نعبده فى حال كوننا مخلصين لا نعبد الا اياه . والثانى نعبده فى الحال اللازمة له : وهو أنه اله واحد ، فنعبده مخلصين معترفين له بأنه الاله وحده دون ما سواه .

فان كان التقدير هذا الثانى امتنع أن يـكون المشرك عابداً له . فانه لا يعبده فى هذه الحال . وهو سبحانه ليست له حال أخرى نعبده فيها . وان كان التقدير الأول فقد يمكن ان نعبده في حال أخرى تتخذ معه آلهة أخرى فى أنفسنا .

لكن قوله (الها واحداً) دليل عـلى انها حال مـن المعبود ، بخـلاف ما اذا قيـل : نعبـده مخلصين له الدين ، فان هـذه حال من الفـاعل .

ولهذا يأتى هـذا فى القرآن كثيراً ، كقوله (فاعبد الله مخلصا له الدين) ، وقوله (قل الله أعبد مخلصا له ديني) . فهذا حال من الفاعل

فانه يكون تارة مخلصا ، وتارة مشركا . وأما الرب تعالى فانه لايكون إلا إلها واحداً .

والحال وان كانت صفة للمفعول فهي أيضا حال للفاعل . فانهم قالوا : نعبده فى هذه الحال . فلزم أن عبادتهم له ليست في غير هذا الحال . وبين أن قوله (نعبد الهك واله آبائك ... الها واحداً) هي حال متعلقة بالفاعل والمفعول جميعا — بالعابد والمعبود . فان العامل فيها — المتعلق بها — العبادة ، وهي فعل العابد ، والذي يقال له المفعول فى العربية هو المعبود .

كما قيل فى الجملة (ونحن له مسلمون) . قيل : هي واو العطف ، وقيل واو الحال أي نعبده فى هذه الحال . قالوا : وهي حال من فاعل « نعبد » أو مفعوله لرجوع الهاء اليه فى « له » ، وهذا الترديد غلط ، إذ هي حال منهما جميعاً . فانهم إذا عبدوه وهم مسلمون فهم مسلمون حال كونهم عابدين ، وحال كونه معبوداً ، إذ كونهم عابدين وكونه معبوداً ليس مختصاً بمقارنة احدهما دون الآخر .

فالظرف والحال هنا كلمة وليست مفرداً ، ولهذا اشتبه عليهم . فان المفرد لا يمكن أن يكون فى اللفظ صفة لهذا وهذا . فاذا قلت : ضربت زيداً قاعداً ، فالقعود حال للفاعل أو المفعول . وإذا قلت : ضربته والناس

قعود ، فليس هذه الحال من أحدهما دون الآخر ، بل هي مقارنة للضرب المتعلق بها . كأنه قال : ضربته فى زمان قعود الناس . فهو ظرف للفعل المتعلق بالفاعل والمفعول ، بخلاف ما إذا قلت : ضربته فى حال قعودي أو قعوده ، فهذا يختلف .

والآية فيها (إلهاً واحداً) . فهذه حال من المعبود بلا ريب . فلزم أنهم إنما عبدوه فى حال كونه إلهاً واحداً ، وهذه لازمة له .

وإذا قيل ، المراد : فى حال كونه معبوداً واحداً لا تتخذ معه معبوداً آخر ، فهذه حال ليست لازمة ، لكنه صفة للعابدين ، لا له . قيل : هذا ليس فيه مدح له ، ولا وصف له بأنه يستحق الالهية . لكن فيه وصفهم فقط .

وأيضاً فقوله (إلها واحداً) كقوله (وإلهكم إله واحد) فهو في نفسه إله واحد وان جعل معه المشركون آلهة بالافتراء والحب . فيجب أن يكون المراد ما دل عليه هذا الاسم .

ولو أرادوا ذلك المعنى لقالوا : نعبده مخلصين له الدين . وهذا المعنى قد ذكروه فى الجملة الثانية . وهي قولهم (ونحن له مسلمون) ، لا سيما إذا جعلت حالا ، أي نعبده إلها واحداً فى حال إسلامنا له .

وإسلامهم له يتضمن إخلاص الدين له ، وخضوعهم ، واستسلامهم لأحكامه ، بخلاف غير المسلمين .

ولهذا قال آمراً للمؤمنين أن يقولوا (آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتي موسى وعيسى ، وما أوتي النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم . ونحن له مسلمون) .

ثم قال (صبغة الله ، ومن أحسن من الله صبغة ، ونحن له عابدون ، قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ، ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ، ونحن له مخلصون) .

وفي هذه الآيات معان جليلة ليس هذا موضع استيفائها .

فصل

وهذا النزاع في قوله : (قل يا أيها الكافرون) هل هو خطاب لجنس الكفار كما قاله الاكثرون ، أو لمن علم أنه يموت كافراً كما قاله بعضهم ، يتعلق بمسمى « الكافر » ومسمى « المؤمن » .

فطائفة تقول : هذا إنما يتناول من وافى القيامة بالايمان . فاسم المؤمن عندهم إنما هو لمن مات مؤمناً . فاما من آمن ثم ارتد فذاك ليس عندهم بايمان .

وهذا اختيار الأشعري ، وطائفة من أصحاب أحمد ، وغيرهم . وهكذا يقال : الكافر [من] مات كافراً .

وهؤلاء يقولون : إن حب الله وبغضه ، ورضاه وسخطه ، وولايته وعداوته ، إنما يتعلق بالموافاة فقط . فالله يحب من علم أنه يموت مؤمناً ، ويرضى عنه ويواليه بحب قديم وموالاة قديمة . ويقولون : إن عمر حال كفره كان ولياً لله .

وهذا القول معروف عن ابن كلاب ومن تبعه ، كالأشعري وغيره .

وأكثر الطوائف يخالفونه في هذا ، فيقولون : بل قد يكون الرجل عدواً لله ثم يصير ولياً لله ، ويكون الله يبغضه ثم يحبه . وهذا مذهب الفقهاء والعامة . وهو قول المعتزلة ، والكرامية ، والحنفية قاطبة ، وقدماء المالكية ، والشافعية ، والحنبلية .

وعلى هذا يدل القرآن ، كقوله (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ، (وإن تشكروا يرضه لكم) . وقوله (إن الذين آمنوا

ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا) ، فوصفهم بكفر بعد إيمان ، وإيمان بعد كفر . وأخبر عن الذين كفروا أنهم كفار ، وانهم إن انتهوا يغفر لهم ما قد سلف . وقال (فلما آسفونا انتقمنا منهم) وقال (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط أعمالهم) .

وفى الصحيحين فى حديث الشفاعة : تقول الأنبياء : « إن ربى قد غضب غضباً لم يغضب قبله مثله . ولن يغضب بعده مثله » .

وفى دعاء الحجاج عند الملتزم عن ابن عباس وغيره : « فان كنت رضيت عني فازدد عنى رضا ، وإلا فمن الآن فارض عني » . وبعضهم حذف « فارض عني » ، فظن بعض الفقهاء أنه « فمن الآن » أنه من « المن » . وهو تصحيف . وإنما هو من حروف الجر كما فى تمام الكلام وإلا فمن الآن فارض عنى .

فبين أنه يزداد رضا ، وأنه يرضى فى وقت محدود . وشواهد هذا كثيرة . وهو مبسوط فى مواضع .

فصل

ونظير القول في (قل يا أيها الكافرون) القولان فى قوله (ان الذين كفروا سواء عليهم أ أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) فان للناس فى هذه الآية قولين .

أحدهما : أنها خاصة بمن يموت كافراً . وهذا منقول عن مقاتل ، كما قال في قوله (قل يا أيها الكافرون) . وكذلك نقل عن الضحاك . قالا : نزلت في مشركي العرب ، كأبي جهل ، وأبي طالب ، وأبي لهب ، ممن لم يسلم . وقال الضحاك : نزلت في أبي جهل وخمسة من أهل بيته .

وطائفة من المفسرين لم يذكروا غير هذا القول ، كالثعلبي والبغوي وابن الجوزي . قال البغوي : هذه الآية في أقوام حقت عليهم كلمة الشقاوة في سابق علم الله .

وقال ابن الجوزي ، قال شيخنا علي بن عبيد الله : وهذه الآية وردت بلفظ العموم والمراد بها الخصوص ، لأنها آذنت بأن الكفار حين إنذارهم لا يؤمنون ، وقد آمن كثير من الكفار عند إنذارهم . ولو كانت على ظاهرها في العموم لكان خبر الله بخلاف مخبره ، فلذلك وجب نقلها إلى الخصوص .

والقول الثاني : أن الآية على مقتضاها ، والمراد بها أن الانذار وعدمه سواء بالنسبة إلى الكافر ما دام كافراً ، لا ينفعه الانذار ولا يؤثر فيه ، كما قيل مثل ذلك في الآيات إنها غير موجبة للايمان . وقد جمع بينهما في قوله (وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون) .

فالآيات أفقية ، وأرضية ، وقرآنية ، وهي أدلة العلم . والانذار يقتضي الخوف . فالآيات لمن إذا عرف الحق عمل به ، فهذا تنفعه الحكمة . والانذار لمن يعرف الحق وله هوى يصده فينذر بالعذاب الذي يدعوه الى مخالفة هواه ، وهو خوف العذاب . وهذا هو الذي يحتاج الى الموعظة الحسنة . وآخر لايقبل الحق فيحتاج الى الجدل ، فيجادل بالتي هي أحسن .

وقد قال تعالى : (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) ، وقال (إنما أنت منذر من يخشاها) ، (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) .

فالمراد ان الكافر ما دام كافراً لا يقبل الحق سواء أنذر أم لم ينذر ، ولا يؤمن ما دام كذلك . لأن على قلبه وسمعه وبصره موانع تصد عن الفهم والقبول . وهكذا حال من غلب عليه هواه .

وهو سبحانه لم يقل « انهم لا يؤمنون » . وقيل ذلك لمن سبقت عليه الشقوة ، أو حقت عليه الكلمة ، كقوله (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون . ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم) فبين أن هؤلاء لا يؤمنون إلا حين لا ينفعهم إيمانهم وقت

رؤية العـذاب الأليم . كايمان فرعون المذكور قبلها . وموسى قد دعا عليه فقال (ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فـلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم . قال قد اجيبت دعوتكما) .

وأما إذا أطلق سبحانه الـكفار فهو مثـل قوله (ولو أننـا نزلنا إليهم الملائكة) ــ الآية . فبين أنهم قد يؤمنوا إذا شاء .

وآية البقرة مطلقة عامة . فانه ذكر فى أول السورة أربع آيات فى صفة المؤمنين . وآيتين فى صفة الـكافرين ، وبضعءشرة آية في المنافقين . فبين حال الـكافر المصر على كفره أن الانذار لا ينفعه للحجب التى على قلبه وسمعه وبصره . وليس قال : إن الله لا يهدي أحداً من هؤلاء ، فيسمع ويقبل . ولكن هو حين يكون كافراً لا تتناوله الآيـة . وهـذا كما يقال فى الـكافر الحربى : لا يجوز ان تعقد له الذمة ، ولا يكون قط من أهل دار الاسلام مادام حربياً .

فالكفار مادامو كفاراً هم بهذه المثابة . لهم موانع تمنعهم من الايمان كما أن للمنافقين موانع تمنعهم ما داموا كذلك . وإن أنذروا . وهذا كقوله (ومثـل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بمـا لا يسمع إلا دعـاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون) فهذا مثل كل كافر ما دام كافراً .

وذلك لا يمنع أن يكونوا قد يسمعون [إذا زال الغطاء الذي على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم ، فانهم لا يسمعون] لذلك المعنى المشتق منه ، وهو الكفر . فما داموا هذه حالهم فهم كذلك ، ولكن تغير الحال ممكن ، كما قال (إلا ان يشاء الله) ، وكما هو الواقع .

ومثل هذا يفيد أن الانسان لا يعتقد أنه بدعائه وإنذاره وبيانه يحصل الهدى ولو كان أكمل الناس ، وأن الداعى وإن كان صالحاً ناصحاً مخلصاً فقد لا يستجيب المدعو — لا لنقص في الدعاء ، لكن لفساد فى المدعو .

وهذا لأن حصول المطلوب متوقف على فعل الفاعل وقبول القابل ، كالسيف القاطع يؤثر بشرط قبول المحل فيه — لا يقطع الحجارة والحديد ونحو ذلك . والنفخ يؤثر إذا كان هناك قابل — لا يؤثر في الرماد .

والدعاء ، والتعليم ، والارشاد . وكل ما كان من هذا الجنس ، له فاعل وهو المتكلم بالعلم والهدى والنذارة ، وله قابل وهو المستمع . فاذا كان المستمع قابلا حصل الانذار التام ، والتعليم التام ، والهدى التام . وإن لم يكن قابلا قيل : علمته فلم يتعلم ، وهديته فلم يهتد ، وخاطبته فلم يصغ ، ونحو ذلك .

فقوله في القرآن (هدى للمتقين) هو من هذا . إنما يهتدي من يقبل الاهتداء ، وهم المتقون ، لا كل أحد . وليس المراد أنهم كانوا متقين قبل اهتدائهم ، بل قد يكونوا كفاراً . لكن إنما يهتدي به من كان متقياً . فمن اتقى الله اهتدى بالقرآن . والعلم والانذار إنما يكون عما أمر به القرآن .

وهكذا قوله (لينذر من كان حياً) الانذار التام ، فان الحي يقبله . ولهذا قال (ويحق القول على الكافرين) فهم لم يقبلوا الانذار .

ومثله قوله (انما أنت منذر من يخشاها) .

وعكسه قوله (وما يضل به إلا الفاسقين) ، أي كل من ضل به فهو فاسق . فهو ذم لمن يضل به ، فانه فاسق . ليس أنه كان فاسقاً قبل ذلك .

ولهذا تأولها سعد بن أبي وقاص في الخوارج ، وسماهم « فاسقين » لأنهم ضلوا بالقرآن . فمن ضل بالقرآن فهو فاسق .

فقوله (إن الذين كفروا) من هذا الباب . والتقدير : من ختم على قلبه وجعل على سمعه وبصره غشاوة فسواء عليك أنذرته أم لم تنذره هو لا يؤمن . أي ما دام كذلك .

ولكن هذا قد يزول — وفي صفة النبي صلى الله عليه وسلم : (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً) وحرزاً للأميين . أنت عبدي ورسولي ، سميتك « المتوكل » ، لست بفظ ، ولا غليظ ، ولا سخاب في الاسواق . ولا يجزى بالسيئةالسيئة ، ولكن يعفو ويغفر . ولن أقبضه حتى أقيم به الملة العوجاء . فأفتح [به] أعيناً عمياً وآذاناً صما وقلوباً غلفاً .

وقد قال (لتنذر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون ، لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) فدل على أن بعضهم يؤمنون . ثم قال (إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا — إلى قوله — إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) . فهذا هو الانذار التام ، وهو الانذار الذي يقبله المنذر وينتفع به .

وقوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) هو أصل الانذار ، كما يقال في البليد والمشغول الذهن بأمور الدنيا والشهوات : سواء عليك أعلمته أم لم تعلمه لا يتعلم ولا يقبل الهدى ، ويقال في الذكي الفارغ : إنما يتعلم مثل هذا . ثم المشغول قد يتفرغ . وقد يصلح ذهن بعد فساده ، ويفسد بعد صلاحه لفساد قلبه وصلاحه .

وعلى هذا القول أكثر تفسير السلف ، كما ذكره ابن إسحاق ، وقد رواه ابن أبي حاتم وغيره . قال ابن إسحاق ، حدثني محمد بن أبي

محمد ، عن عكرمة أو سعيد بن جبير ، عن ابن عباس : (إن الذين كفروا) أي بما أنزل إليك ، وإن قالوا : إنا قد آمنا بما جاءنا قبلك (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ، أي إنهم قد كفروا بما عندهم من ذكرك وجحدوا ما أخذ عليهم من الميثاق فقد كفروا بما جاءك وبما عندهم مما جاءهم به غيرك . فكيف يسمعون منك إنذاراً وتحذيراً ؟

فقد تبين أنهم لا يسمعون الانذار لكفرهم بما عندهم وما جاءهم من الحق . ومعلوم أن منهم خلقاً تابوا بعد ذلك وآمنوا .

وروى عن الربيع بن أنس ، عن أبي العالية قال : آيتان في قادة الأحزاب (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) . قال : هم الذين ذكرهم الله في هذه الآية (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار) .

(قلت) : جعلهم قادة الأحزاب لكونهم أضلوا الأتباع فأحلوهم دار البوار . والأحزاب يوم الخندق قد أسلم عامة قادتها ، وحسن إسلامهم ، مثل عكرمة بن أبي جهل ، وصفوان بن أمية ، وسهيل بن عمرو ، وأبي سفيان . وهؤلاء أسلم منهم من أسلم عام الفتح ، وهم الطلقاء . ومنهم من أسلم قبل ذلك . والحزب الآخر غطفان ، وقد أسلموا أيضاً .

والآية لا بد أن تتناول كفار أهل الكتاب ، كما قال ابن إسحق . فان السورة مدنية ، وإن تناولت مع ذلك المشركين . فهي تعم كل كافر . ومقاتل ، والضحاك ، يخصها ببعض مشركي العرب . وابن السائب يقول : هي إنما نزلت في اليهود ، منهم حيي بن أخطب . وكذلك ما ذكره ابن اسحق ، عن ابن عباس ، أنها في اليهود . وأبو العالية يقول : إنها نزلت في قادة الأحزاب .

والآية تعم هؤلاء كلهم وغيرهم ، كما أن آيات المؤمنين والمنافقين كان سبب نزولها [المؤمنين والمنافقين الموجودين وقت النزول ، وهي تعمهم] وغيرهم من المؤمنين والمنافقين إلى قيام الساعة .

والمقصود أن قوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) كقوله (فانك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ، وما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم) ، وقوله (أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ، ومنهم من ينظر إليك ، أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون) .

وكل هذا فيه بيان أن مجرد دعائك وتبليغك وحرصك على هداهم ليس موجب ذلك ، وإنما يحصل ذلك إذا شاء الله هداهم فشرح صدورهم للاسلام ، كما قال تعالى (إن تحرص على هداهم فان الله

لا يهدي من يضل) ففيه تعزية لرسوله صلى الله عليه وسلم وبينت الآية له أن تبليغك وإن لم يهتدوا به ففيه مصالح عظيمة غير ذلك .

وفيه بيان أن الهدى هدى الله . ف (من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً) وقد قال له (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) . ففيه تقرير التوحيد، وتقرير مقصود الرسالة .

وهو سبحانه أخبر عمن لا يؤمن فقال (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ، ولو جاءتهم كل آية) . وقال (لتنذر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون) ، ثم قال (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) . فخص في هذه الآية ، وفي تلك (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك) . وهم الذين حق عليهم القول ، أي حق عليهم ما قاله الله سبحانه ، وكتبه ، وقدره . فجعل الموجب هو التقدير السابق ، وهو قوله .

والقول وإن كان قد يكون خبراً مجرداً بما سيكون ، وقد يكون قولا يتضمن أشياء كاليمين المتضمنة للحض والمنع . فقد ذكر في مواضع تقدم اليمين ، كقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني) ونحو ذلك .

فهو خبر عما قاله . أو قاله وكتبه . وهو التقدير الذي يتضمن أنه قدر ما يفعله ، وعلمه ، وكتبه ، كما تظاهرت النصوص بأن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . والقدر تضمن علمه بما سيكون ، ومشيئته لوجود ما قدره وعلم أن سيخلقه .

والقول قد يكون خبراً ، وقد يكون فيه معنى الطلب — الحض والمنع — بالقسم . وإما لكتابته على نفسه ، كقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ، وقوله (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) وقوله « ياعبادي ! إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا » .

وأما قوله (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) ، فهذا مختص بالكفار . وهو الوعيد المتضمن الجزاء على الأعمال ، كما قال تعالى لابليس (لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين) .

وقوله (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى) أي إن عذابهم له أجل مسمى ، إما يوم القيامة ، وإما فى الدنيا كيوم بدر ، وإما عقب الموت — وقد ذكر في الآية الأقوال الثلاثة . فلولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لكان العذاب لزاماً ، أي لازماً لهم . فان المقتضى له قائم تام ، وهو كفرهم .

وأما إذا أطلق القول على الكفار من غير تقييد فانه لا يريد من [لا] يؤمن منهم . فان اللفظ لا يدل على ذلك ألبتة .

وأيضاً فان هذا لا فائدة فيه ، إذ كان أولئك غير معروفين ، وإنما هم طائفة قد حق عليهم القول ، وهم لا يتميزون من غيرهم . بل هو مأمور بانذار الجميع ، وفيهم من يؤمن ومن لا يؤمن . فذكر اللفظ العام ؛ وإرادة أولئك دون غيرهم — ليس فيه بيان للمراد الخاص . وذكر المعنى الذي أوجب أنهم لا يؤمنون قط ، ولا فيه تعليق الحكم بالمعنى العام . وكلام الله تعالى يصان عن مثل ذلك .

وما ذكر من الموانع هي موجودة فى كل من لم يقبل الانذار ، سواء كان كافراً أو منافقاً أو فاسقاً أو غير ذلك ، لسبب يوجب ذلك ، فيمتنع قبول الانذار بسبب الموانع . ولكن هذه الموانع قد تزول ، فانها ليست لازمة لكل كافر .

واذا كان المانع ما سبق من القول الذي حق عليهم فقد لا يزول أبداً ، كما قال (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون . ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم) .

وقد يذكر هذا وهذا .

وأما اذا اقتصر على ذكر الموانع التى فيهم ، ولم يذكر ما سبق من القول ، فهـذه الموانع يرجى زوالها ويمكن ، مالم يذكر معها ما يقتضي امتناع تغير حالهم وحصول الهدى .

فصـــــل

(قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون) . جاء الخطاب فيها بـ « ما »، ولم يجيء بـ « من » ، فقيل : (لا اعبد ما تعبدون) لم يقل « لا أعبد من تعبدون » ، لأن « من » لمن يعلم ، والأصنام لا تعلم .

[وهذا القول ضعيف جداً] ، فان معبود المشركين يدخل فيه من يعلم كالملائكة والأنبياء والجن والانس ، ومن لم يعلم . وعند الاجتماع تغلب صيغة أولي العلم ، كما فى قوله (فمنهم من يمشي على بطنه ، ومنهم من يمشي على رجلين ، ومنهم من يمشي على أربع) .

فاذا أخبر عنهم بحال من يعلم عبر عنهم بعبادته ، كما في قوله (إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين ، ألهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشون بها) الآية فعبر عنهم بضمير الجمع المذكر ، وهو لأولى العلم .

وأما ما لا يعلم فجمعه مؤنث ، كما تقول : الأموال جمعتها . والحجارة قذفتها .

فـ « ما » هي لما لا يعلم ، ولصفات من يعلم . ولهذا تكون للجنس العام ، لأن شمول الجنس لما تحته هو باعتبار صفاته ، كما قال (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ، أي الذي طاب والطيب من النساء . فلما قصد الاخبار عن الموصوف بالطيب ، وقصد هذه الصفة دون مجرد العين ، عبر بـ « ما » ..

ولو عبر بـ « من » كان المقصود مجرد العين والصفة للتعريف ، حتى لو فقدت لكانت غير مقصودة ، كما إذا قلت : جاءني من يعرف ، ومن كان أمس في المسجد ، ومن فعل كذا ، ونحو ذلك . فالمقصود الاخبار عن عينه والصلة للتعريف وإن كانت تلك الصفة قد ذهبت .

ومنه قوله (والسماء وما بناها . والأرض وما طحاها . ونفس وما سواها) — على القول الصحيح إنها اسم موصول ، والمعنى : وبانيها ، وطاحيها ، ومسويها . [و] لما قال (قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها) — أخبر بـ « من » ، لأن المقصود الاخبار عن فلاح عينه وإن كان فعله للتزكية والتدسية قد ذهب في الدنيا .

فالقسم هناك بالموصوف بحيث أنه إنما أقسم بهذا الموصوف والصفة

لازمة . فانه لا توجد مبنية إلا ببانيها ، ولا مطحية إلا بطاحيها ، ولا مسواة إلا بمسويها . وأما المرء المزكي نفسه والمدسيها فقد انقضى عمله فى الدنيا ، وفلاحه وخيبته فى الآخرة ليسا مستلزماً لذلك العمل .

ونحو هذا قوله (وما خلق الذكر والأنثى) .

ولهذا يستفهم بها عن صفات من يعلم فى قوله (وما رب العالمين) كما يستفهم — على وجه — بها فى قوله (ماذا تعبدون) .

وأما قوله (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) فالاستفهام عن عين الخالق للتمييز بينه وبين الآلهة التى تعبد . فان المستفهمين بها كانوا مقرين بصفة الخالق ، وإنما طلب بالاستفهام تعيينه وتمييزه ، ولتقام عليهم الحجة باستحقاقه وحده العبادة .

وأما فرعون فكان منكراً للموصوف المسمى ، فاستفهم بصيغة « ما » لأنه لم يكن مقراً به ، طالباً لتعيينه . ولهذا كان الجواب فى هذا الاستفهام بقول موسى (رب السموات والأرض) ، وبقوله (ربكم ورب آبائكم الأولين) فأجاب أيضاً بالصفة . وهناك قال (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ، فكان الجواب بالاسم المميز للمسمى عن غيره . وكذلك قوله (قل لمن الأرض ومن فيها) — إلى تمام الآيات .

فقوله (لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) يقتضي تنزيهه عن كل موصوف بأنه معبودهم . لأن كل ما عبده الكافر وجبت البراءة منه ، لأن كل من كان كافراً لا يكون معبوده الاله الذي يعبده المؤمن . إذ لو كان هو معبوده لكان مؤمناً . لا كافراً . وذلك يتضمن أموراً .

أحدها : أن ذلك يستلزم براءته من أعيان من يعبدونهم من دون الله .

الثاني : أنهم إذا عبدوا الله وغيره فمعبودهم المجموع ، وهو لا يعبد المجموع — لا يعبد الا الله وحده . فيعبده على وجه إخلاص الدين له ، لا على وجه الشرك بينه وبين غيره .

وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين قول الخليل (إنني براء مما تعبدون ، الا الذي فطرني) . وقوله (أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فانهم عدو لي الا رب العالمين) . بأن يقال : هنا نفي عبادة المجموع ، وذلك لا ينفي عبادة الواحد الذي هو الله . والخليل تبرأ من المجموع ، وذلك يقتضي البراءة من كل واحد ، فاستثنى . أو يقال : الخليل تبرأ من جميع المعبودين — من الجميع — فوجب أن يستثنى رب العالمين . ولهذا لما وقع مستثنى فى أول الكلام فى قوله

(قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) لم يحتج الى استثناء آخر .

وأما هذه السورة فان فيها التبري من عبادة ما يعبدون ، لا من نفس ما يعبدون . وهو بريء منهم ، ومن عبادتهم ، ومما يعبدون . فان ذلك كله باطل ، كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله : « انا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملا أشرك فيه غيري فأنا منه بريء ، وهو كله للذي أشرك » .

فعبادة المشرك كلها باطلة ، لا يقال : نصيب الله منها حق ، والباقي باطل ، بخلاف معبودهم . فان الله إله حق ، وما سواه آلهة باطلة .

فلما تبرأ الخليل من المعبودين احتاج الى استثناء رب العالمين . ولما كان في هذه تبرؤه من أن يعبد ما يعبدون ، فكان المنفي هو العبادة ، تبرأ من عبادة المجموع الذين يعبدهم الكافرون .

الثالث : ان كان النفي عن الموصوف بأنه معبودهم ، لا عن عينه ، فهو لا يعبد شيئاً من حيث هو معبودهم . لأنه من حيث هو معبودهم هم مشركون به ، فوجبت البراءة من عبادته على ذلك الوجه . ولو قال « من تعبدون » لكان يقال : الا رب العالمين ، لأن النفي واقع على

عين المعبود . وليس اذا لم يعبد ما يعبدون متبرئاً منـه ومعادياً له حتى يحتاج الى الاستثناء . بل هو تارك لعبادة ما يعبدون .

وهذا يتبين بالوجه الرابع : وهو قوله (ولاأنتم عابدون ما أعبد) نفى عنهم عبادة معبوده . فهم اذا عبدوا الله مشركين به لم يكونوا عابدين معبوده . وكذلك هـو اذا عبـده مخلصاً له الدين لم يكن عابداً معبودهم .

الوجه الخامس : أنهـم لو عينوا الله بما ليس هـو الله ، وقصدوا عبادة الله معتقدين أن هذا هو الله ، كالذين عبدوا العجل ، والذين عبدوا المسيح ، والذين يعبدون الدجال ، والذين يعبدون ما يعبدون من دنياهم وهواهم ، ومن عبد من هذه الأمة . فهم عند نفوسهم انما يعبدون الله ، لكن هذا المعبود الذي لهم ليس هو الله .

فاذا قال (لا أعبد ما تعبدون) كان متبرئاً من هؤلاء المعبودين وان كان مقصود العابدين هو الله .

الوجه السادس : أنهم اذا وصفوا الله بما هو بريء منه ، كالصاحبة والولد ، والشريك ، وأنه فقـير أو بخيل ، أو غـير ذلك ، وعبدوه كذلك . فهو بريء من المعبود الذي لهؤلاء . فان هذا ليس هو الله ،

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ألا ترون كيف يصرف الله عني سب قريش ؟ يسبون مذمما وأنا محمد » . فهم وإن قصدوا عينه لكن لما وصفوه بأنه مذمم كان سبهم واقعاً على من هو مذمم، وهو محمد — صلى الله عليه وسلم . وذاك ليس هو الله .

فالمؤمنون برآء مما يعبد هؤلاء .

الوجه السابع : أن كل من لم يؤمن بما وصف به الرسول ربه فهو فى الحقيقة لم يعبد ما عبده الرسول من تلك الجهة .

وقس على هذا فلتتأمل هذه المعاني ، وتلخص وتهذب ، والله تعالى أعلم .

سورة تبت

قال شيخ الاسلام قدس الله روحه

« سورة تبت » نزلت فى هذا وامرأته ، وهما من أشرف بطنين في قريش ، وهو عم علي ، وهي عمة معاوية ، واللذان تداولا الخلافة فى الأمة هذان البطنان : بنو أمية ، وبنو هاشم ، وأما أبو بكر وعمر فمن قبيلتين أبعد عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ واتفق في عهدهما ما لم يتفق بعدهما .

وليس فى القرآن ذم من كفر به ـ صلى الله عليه وسلم ـ باسمه إلا هذا وامرأته ، ففيه أن الأنساب لا عبرة بها ، بل صاحب الشرف يكون ذمه على تخلفه عن الواجب أعظم . كما قال تعالى : (يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) الآية .

قال النحاس : (تبت يدا أبي لهب) دعاء عليه بالخسر ، وفى قراءة عبد الله : (وقد تب) وقوله : (وما كسب) أي ولده . فان قوله :

(وما كسب) يتناوله ، كما فى الحديث ولده من كسبه . واستدل بها على جواز الأكل من مـال الولد . ثم أخـبر أنه : (سيصلى نارا) أخبر بزوال الخير ، وحصول الشر ، و « الصلي » الدخول والاحتراق جميعاً . وقوله : (حمالة الحطب) ان كان مثلا للنميمة ؛ لأنها تضرم الشر ، فيكون حطب القلوب ، وقد يقال : ذنبها أعظم ، وحمل النميمة لا يوصف بالحبل فى الجيد ، وإن كان وصفا لحالها في الآخرة ، كما وصف بعلها وهو يصلى ، وهى تحمل الحطب عليه ، كما أعانته عـلى الكفر ، فيكون من حشر الأزواج ، وفيه عبرة لـكل متعاونين على الاثم ، او على إثم ما ، أو عدوان ما .

ويكون القرآن قد عمم الأقسام الممكنة فى الزوجين ، وهي أربعة إما كابراهيم وامرأته ، وإما هذا وامرأته ، وإما فرعون وامرأته ، وإما نوح وامرأته ، ولوط ، ويستقيم أن يفسر حمل الحطب بالنميمة بحمل الوقود فى الآخرة . كقوله : « من كان له لسانان » الخ . والله أعلم .

آخر المجلد السادس عشر

فهرس المجلد السادس عشر

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الاحقاف

سورة ق

سورة المجادلة

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة الملك

سورة القلم

سورة عبس

سورة التكوير

سورة الاعلى

صفحة	الموضوع
٨٩ ــ ٩٣	فصل اختلاف كلام ابن فورك والجويني ونحوهما في اثبات الصفات .
٩٤ ــ ٩٦	قوله نقول في الخلق ما نقوله نحن وانتم في الاستواء .
٩٧ ــ ١٠٠	فصل وهو سبحانه وصف نفسه بالعلو وهو من صفات المدح اللازمة له .
٩٩	كل ما وصف الله به نفسه من الصفات السلبية فلا بدان يتضمن معنى ثبوتيا .
١٠٠	حديث « انت الاول فليس قبلك شيء » .
١٠٠ـ١٠٣،١٠٨،١٠٩	المخالفون للسلف اماان يصفوه بالعلو والسفول واما ان ينفوا عنه العلو والسفول ومعنى قوله (في السماء) .
١٠٢ ، ١٠٣	إنكار ابن عربي للعلو ودفاعه عن فرعون .
١٠٥ ، ١٠٦	إتفاق العقلاء على تجدد النسب والاضافات وانزاعهم في ..
١٠٦ ــ ١٠٨	فصل واما الذين يصفونه بالعلو والسفول .
١٠٩ ، ١١٠	(قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) (فلا يظهر على غيبه احدا) (عالم الغيب والشهادة) .
١١٠ ، ١١١	مستند المعطلة والحلولية ومستند اهل السنة ، اعتراف النفاة بانه ليس مستندهم كتاب ولا سنة ولا اقوال السلف ولا الفطرة .
١١١ ، ١١٢	فصل (الاعلى) على وزن افعل التفضيل مثل الاكرم والاكبر والاجل .
١١٢ ، ١١٣	الحكمة في اختيار «الله اكبر» شعارا للصلاة والاذان والاعياد والاماكن العالية .
١١٣ ، ١١٤ ، ١١٨ ، ١١٩	هل تنعقد الصلاة بغير هذا اللفظ ، الحكمة في اختصاص التكبير بحال الارتفاع ، والتسبيح بحال الانخفاض .
١١٤ ــ١١٨	هل يجب التسبيح في الركوع والسجود ويتعين لفظه ام لا ؟
١١٧	اشتمال الصلاة على التحميد والتسبيح والتكبير والتشهد .
١١٩ ــ ١٢٤	معنى (الاعلى) يجمع معاني العلو (تعالى عما يشركون) .
١٢٠ ــ ١٢٤	بين في القرآن استحقاقه للعبادة دون ما يعبد من دونه .
١٢٢ ، ١٢٣	(ولا يملكون من دونه الشفاعة) (اذا لا بتغوا الى ذى العرش سبيلا) .
١٢٥ ، ١٢٦	فصل والامر بتسبيحه يقتضي ايضا تنزيهه عن كل عيب واثبات صفات الكمال له سبحان
١٢٧ ، ١٢٨	فصل العطف يقتضي الاشتراك والمغايرة كقوله (الذى خلق فسوى ، والذى قدر فهدى) .
١٢٩ ، ١٣٠	مما يبين انه خلق الاشياء لحكمة وغاية انه اطلق في قوله (خلق فسوى) (قدر فهدى) وقيد في قوله (خلقك فسواك) .

صفحة	الموضوع

صفحة	الموضوع
	يزكى او يذكر فتنفعه الذكرى) فلا يناقض هذه الآية .
١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢	(انما يخشى الله من عباده العلماء) (انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) الآية.
١٧٨ ، ١٧٩	(قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) .
١٨٣	فصل واما قوله (وما يتذكر الا من ينيب).
١٨٦ ـ ١٨٨	(لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا).
١٨٨ ، ١٨٩	فصل التذكر اسم جامع لكل ما امر الله بتذكره (واذكروا نعمة الله عليكم)
١٨٩ ـ ١٩١	من خطاب القرآن ما ورد بلفظ الخصوص ومنه ما ورد بلفظ العموم ، سبب ذلك .
١٩١	الخطاب بلفظ الخصوص لا يوجب الفضل (ان اكرمكم عند الله اتقاكم).
١٩١	نسب الانصار ، مجموع السابقين .
١٩١ ـ ١٩٣	(رسول من انفسكم) (رسولا منهم).
١٩٢ ، ١٩٣	امر بذكر النعم وشكرها وذكرها من شكرها ، مما امرنا به تذكر قصص الانبياء ، وتذكر ما وعدوا به من الثواب والعقاب ، وتذكر آيات الله التى تدل على قدرته وعلى المعاد .
١٩٤ ـ ١٩٧	فصل (ويتجنبها الاشقى الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى) .
١٩٥ ، ١٩٦	من دخلها من عصاة الموحدين اماتته حتى تحل الشفاعة ، الآية . حجة على الواقفة والمرجئة .
١٩٧ ـ ٢٠٣	فصل جمع الله بين ابراهيم وموسى فى امور .
١٩٨ ـ ٢٠٠	(قد افلح من زكاها) (قد افلح من تزكى) (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) .
١٩٩ ، ٢٠٠	(وذكر اسم ربه) .
٢٠١	(بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وابقى).
٢٠٣ ـ ٢٠٩	فصل وابراهيم وموسى قاما بأصل الدين الذى هو الاقرار بالله وعبادته وحده ومخاصمة من كفر به .
٢٠٣ ـ ٢٠٦	(الم تر الى الذى حاج ابراهيم) الآية (رب ارنى كيف تحيى الموتى) مذهب قوم ابراهيم فى الله وصفاته وفى المبدأ والمعاد .
٢٠٥ ، ٢٠٦	(يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ؟)الآية ونحوها (الذى خلقنى فهو يهدين) الآيات .
٢٠٦ ـ ٢٠٩	(لا احب الآفلين)(ايشركون ما لا يخلق شيئا) الآيات .
٢٠٩ ـ ٢١٦	فصل واهل السنة متبعون لابراهيم وموسى ومحمد فى اثبات

سورة الغاشية

سورة البلد

٢٢٥ ـ ٢٥١ سورة الشمس

٢٥١ – ٤٧٧ سورة العلق

صفحة الموضوع

صفحة الموضوع

صفحة	الموضوع

صفحة　　　　　الموضوع

٤٨٠ـ٥١٧ سورة البينة

